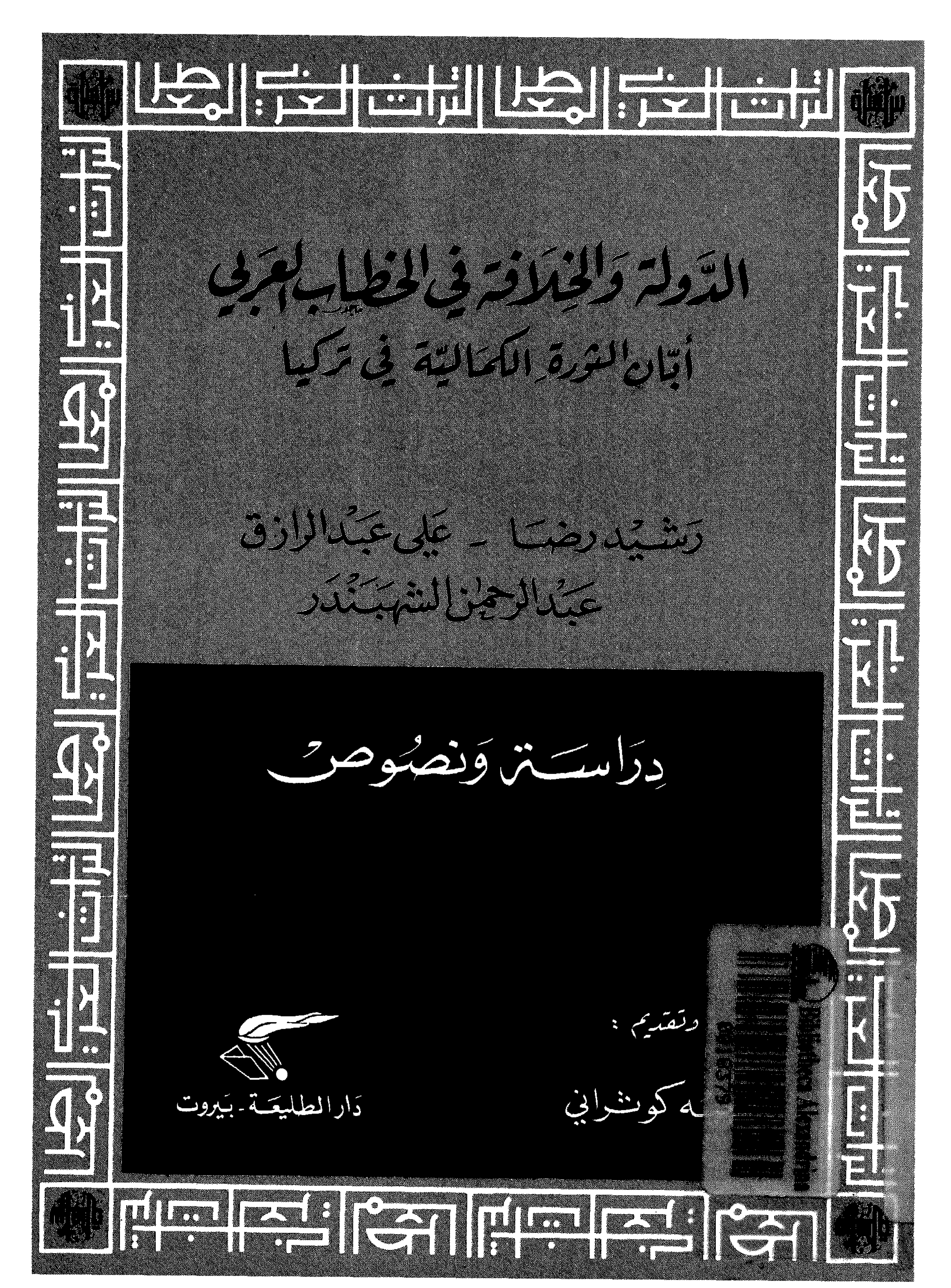

الدولة والخلافة في الخطاب العربي
إبان الثورة الكمالية في تركيا
رشيد رضا - علي عبد الرازق
عبد الرحمن الشهبندر
دراسة ونصوص
وتقديم :
كوثراني
دار الطليعة - بيروت



الدولة والخلافة في الخطاب العربي

أبان الثورة الكمالية في تركيا

بيروت ـ لبنان
ص.ب ١١١٨١٣
تلفون: ٣١٤٦٥٩
فاكس: ٣٠٩٤٧٠ ـ ٩٦١١

الطبعة الأولى
حزيران (يونيو) ١٩٩٦

الدولة والخلافة في الخطاب العربي

أبان الثورة الكمالية في تركيا

رشيد رضا - علي عبد الرازق
عبد الرحمن الشهبندر

دراسة ونصوص

دراسة وتقديم:

وجيه كوثراني

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

المحتويات

مقدمة دراسية

الدولة والخلافة في الخطاب العربي ابان الثورة الكمالية في تركيا

□ وجيه كوثراني

في الوقت الذي تشرذمت فيه الحركة العربية المشرقية مع الاحتلالين الانكليزي والفرنسي للبنان وسورية وفلسطين والعراق وبرزت مشاريع الدول متقاطعةً مع الحدود الجغرافية للتقسيم ومرتكزةً على قوى محلية تسعى إلى بناء سلطاتها في مناطقها، كانت الحركة القومية التركية بقيادة مصطفى كمال تشق طريقاً سيكون له خلال السنوات القليلة التي أعقبت هزيمة الدولة العثمانية الدور الحاسم في الوجهة التي اتخذتها صيغة بناء الدول «المحدثة» في المنطقة، وفي تعيين اتجاهات البدائل التي قدّمها الخطاب السياسي الذي رافق عملية البناء، وذلك إما من موقع الهزّة التي أحدثتها في النفوس تدابير مصطفى كمال إثر معاهدة لوزان التي عقدت عام ١٩٢٣، وإما من موقع الاقتداء بأول تجربة قومية علمانية في العالم الإسلامي.

* * *

عندما نزل مصطفى كمال في سامسون كان مكلفاً بمهمة تنظيم التراجع وحل المقاومة. لكنه في حزيران/ يونيو ١٩١٩ خالف الأوامر الصادرة إليه وبدأ ينشىء وينظّم المقاومة الجديدة.

في هذا الوقت كان الغرب مشغولاً بتقسيم أملاك «الإمبراطورية». إذ فرضت على السلطان في آب/ اغسطس ١٩٢٠ معاهدة قاسية كان يمكن لو طُبّقت أن تقسّم تركيا ويتحول ما تبقى منها إلى منطقة وصاية[1]، شأنها في ذلك شأن الولايات العربية في المشرق. لكن شيئاً من هذا لم

---

(١) معاهدة سيڤر Sèvres ـ ١٠ آب (أغسطس) ١٩٢٠، فُرضت فرضاً على السلطان العثماني محمد السادس. وبموجبها تنازل السلطان وحكومته عن تراقيا وأزمير وداخليتها وجانب من الدردنيل لليونان. ونصّت المعاهدة على تأليف دولة أرمنية مستقلة في الأناضول الشرقي وعلى امكانية قيام دولة كردية في كردستان بحكم ذاتي. وبموجب المعاهدة أيضاً أعطيت ايطاليا جزيرة رودس وجزر الدوديكانيز، وتشكّلت لجنة دولية لجعل الدردنيل =

يطبّق، إذ كانت دولة جديدة ـ كما يقول برنارد لويس ـ قد بدأت تتكون في الأناضول[1]

والمسار الذي قطعه هذا التكوّن ارتبط بمسار حرب التحرير التي قادها مصطفى كمال. فبعد أن نظّم هذا الأخير كوادر جيشه، أخذ يرسل البرقيات إلى عدد من الشخصيات في الآستانة (اسطنبول) طالباً إليها عقد اجتماع للبرلمان لإقرار حقوق الأمة وإعلانها للعالم كله بعيداً عن كل ضغط خارجي.

وكان قد عُقد في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩١٩ مؤتمر لمندوبي المناطق الشرقية انتخب مصطفى كمال رئيساً له وأصدر بياناً عُرف فيما بعد باسم «ميثاق الملة» أو الميثاق القومي. لم تكن المقررات السياسية الصادرة عن هذا المؤتمر واضحة وموحّدة في بادىء الأمر. إذ عبّر المؤتمر آنذاك عن ولائه للسلطان وسخطه على الحكومة في آن معاً. كذلك فعلت القيادات العسكرية في البرقيات التي أرسلتها إلى اسطنبول، واستطاع مصطفى كمال عبر المؤتمر الذي دُعي فيما بعد «جمعية الدفاع عن حقوق الأناضول والروملّلي» أن يحصل على أغلبية المقاعد في برلمان ١٩٢٠، هذا البرلمان الذي أقرّ الميثاق القومي وصاغ المطالب الرئيسية للسيادة الإقليمية والاستقلال الوطني.

وردَّ السلطان بأن حلَّ البرلمان وشنَّ هجوماً عنيفاً على القوميين، استعمل فيه الأسلحة المتوافرة كافةً. وحكم عليهم بالإعدام غيابياً بعدما أصدر شيخ الإسلام فتوى تجيز قتلهم.

وكان رد القوميين مرناً، إذ اكتفوا باستصدار فتوى مضادة من قبل مفتي أنقرة تعلن «بطلان فتوى شيخ الإسلام وتدعو لتحرير الخليفة من الأسر»[2]. وفي الواقع كان ارتهان السلطان للقوى الأجنبية في اسطنبول ينزع من مركزه شرعية تمثيله للمسلمين في تركيا وسائر أنحاء العالم الإسلامي، ويزداد بالمقابل وفي سياق الانتصارات التي أحرزها مصطفى كمال ضد الاحتلال الأجنبي الالتفاف الشعبي حول زعامة هذا الأخير. فخلال سنوات ثلاث تم الانتصار على اليونانيين، وانسحب الفرنسيون من كيليكية وكذلك الايطاليون من جنوب الأناضول والبريطانيون من الدردنيل. وتُوّجت هذه الانتصارات بمعاهدة لوزان الشهيرة التي أقرّت السيادة التركية على مجمل أراضي الجمهورية التركية الحالية تقريباً. فهذه المعاهدة تشكّل من هذه الناحية اعترافاً دولياً بمطالب الميثاق القومي التركي (ميثاق الملة). وبهذا تكون تركيا ـ كما يقول لويس ـ «الدولة

والبوسفور منطقة دولية منزوعة السلاح...إلخ. إلى جانب بنودٍ أخرى «قاسية» تتعلّق بالامتيازات والتعويضات، وتحديد أعداد الجيش وإلغاء الخدمة العسكرية...إلخ.. راجع توسيعاً لبنود هذه المعاهدة والمواقف منها في: أمين محمد سعيد وكريم خليل ثابت: مسيرة مصطفى باشا وتاريخ الحركة التركية الوطنية في الأناضول، القاهرة، ط ١، أيلول (سبتمبر) ١٩٢٢، ص ٣٣. وأيضاً: - Maurice Baumont, *La falllite de la paix (1918- 1939).* Paris P. U. F, 1967, p 178- 179.

(١) B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2nd ed. London, Oxford University Press, 1968, p 237- 242.

(٢) *Ibid.*, p. 247- 249.

المهزومة الوحيدة التي فرضت شروطها على المنتصرين»[1].

لكن معاهدة لوزان (١٩٢٣)، تشكّل من ناحية أخرى، خطاً محدِّداً لنهاية مرحلة تاريخية كانت تطرح فيها وفي سياق حرب التحرير التي قادها مصطفى كمال احتمالات جديدة ورهانات لبروز قيادة إسلامية ـ تركية للشعوب الإسلامية التي خضعت للاحتلال الأجنبي بعد الحرب العالمية الأولى[2].

فصيغة الجهاد التي استثمرها مصطفى كمال في حربه ضد الاحتلالات الأجنبية وتوجهه لدعم انتفاضات شمالي سوريا في بادىء الأمر وتشجيعه الضمني لوفاقٍ عربي ـ تركي[3]، وعدم كشف مخططه القومي العلماني خلال السنوات الثلاث، بل مهادنته الظاهرة للسلطان والإسلام[4]. . . كل هذا أدى إلى رهانات سياسية في المشرق العربي ذهبت من تحريم علماء العراق التصدي للأتراك في الموصل[5]، إلى الرهان على قيادة مصطفى كمال في تشكيل جبهة عربية ـ تركية معادية «للغرب الاستعماري»[6]، إلى الرهان كما سنرى على تنصيبه زعيماً إسلامياً وإحياء منصب الخلافة وجعلها في تركيا، إلى الاقتداء بالثورة الكمالية في بناء الدولة. . حتى «خيبة الأمل» بالنسبة إلى الإسلاميين أو «البشرى» بالنسبة إلى القوميين، وذلك بعد معاهدة لوزان وإعلان الجمهورية وتخلّي مصطفى كمال عن شتى الايديولوجيات الوحدوية التي رافقت حرب التحرير، من إسلامية وعثمانية وطورانية[7]، والاكتفاء ببناء الدولة القومية التركية التي نصّت على حدودها معاهدة لوزان.

---

(١) *Ibid.*, p 249- 250

(٢) قارن بـ لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نهويض، وفيه فصول وتعليقات بقلم شكيب أرسلان، المجلد الثاني، الجزء الرابع، بيروت، دار الفكر، ط ٤، ١٩٧٢، ص ١٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٤) R. Peters, *L'histoire des turcs*, Paris, 1942, p. 142.

يقول مصطفى كمال في مذكراته: «كانت مشكلة شكل الحكم في ذلك الحين صعبة، وقبل أن اقترح وضع الحكومة المؤقتة، كان عليَّ أن أحسب حساباً للمجلس القومي والشعور الذي يبدو من جماعتي وانصاري، وكان عليّ أن أرضخ لآرائهم وأن أخفي أغراضي الحقيقية عنهم بحكم الضرورة». وعندما صرّح له بعض أتباعه فيما بعد بأنهم خدعوا، ذكر لهم «أنهم لو كانوا قد تنبهوا قليلاً لأمكنهم أن يلاحظوا فوراً بأن قرارات أيار كانت لا تعني شيئاً غير تأسيس الحكم الجمهوري» ورد في: ميكوش (داجوبرت فون)، مصطفى كمال: المثل الأعلى، تعريب كامل مسيحة، بيروت، المكتبة الأهلية، ١٩٣٣، ص ص ٢١١ ـ ٢١٣ وص ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٥) Hans Kohn, *A History of Nationalism in the East*, London, George Routledge and Sons, Ltd, 1920, p. 312

(٦) قارن بـ: شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو اخاء أربعين سنة، دمشق، مطبعة ابن زيدون/ القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٧، ص ٣١٥ ـ ٣١٨.

(٧) B. Lewis, *op. cit.*, p. 250.

هذه المعاهدة التي نصّت على حدود تركيا الجديدة، وفق الميثاق القومي، أطلقت في بنودها أيضاً مجالات تأسيس الدول في المناطق العربية «المحرّرة» وتوزيع «الجنسيات» أو «الهويات الوطنية» المختلفة Nationalités على أبنائها[1]. كذلك أطلقت حرية الحركة لمصطفى كمال كي يبدأ بناء الدولة القومية العلمانية في مشروع مصالحة مع الغرب تقضي بتخلّي تركيا عن تاريخها العثماني، ودخولها دولة رأسمالية وحديثة في العالم الغربي. لقد جاء في مذكرات رضا نور الذي رافق محادثات لوزان عن الجانب التركي ما يلي: «وبهذه المناسبة أذكر حادثة معينة: لقد كنت أول من تلفظ بهذه الكلمة في جلسات مؤتمر لوزان، إذ قلت: إن تركيا أضحت علمانية، وقد انفصل الدين عن الدولة، وإذا ما تمّ الصلح فإننا سنقوم بوضع القوانين المدنية...» ويضيف: «وكلامي هذا سُجّل في محاضر الجلسات. وقد قلت هذا من أجل الدفاع عن مصالحنا في لوزان وقد كانت هذه من أهم نقاط الارتكاز والاستناد التي كنا نستند عليها في لوزان. وقد سبق أن وضعتُ شرط فصل الدين عن الدولة في التقرير الذي وضعته عن إلغاء السلطنة. وهذا الفصل هو أساس العلمانية»[2].

والواقع أن الاعتراف الدولي بالميثاق القومي التركي في مؤتمر لوزان عام ١٩٢٣ كان قد مهّد الطريق لقانون ١٩٢٤ الذي ألغيت بموجبه الخلافة إلغاءً نهائياً، باعتبارها مؤسسة مناقضة لفكرة الدولة القومية التركية. وكان مصطفى كمال قد مهد لذلك بقانون تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٩٢٢ عندما اكتفى بإلغاء السلطنة، وإبقاء الخلافة مؤسسة دينية منفصلة عن الدولة، وذلك في محاولة لإلغاء مركز السلطان المستسلم دون أن يَمسَّ الشعور الديني الشعبي الموظَّف آنذاك في حرب التحرير ضد اليونانيين والحلفاء.

كان مصطفى كمال قد قدّم اقتراحه هذا (فصل الخلافة عن السلطنة وإلغاء مركز السلطان وحصر الخلافة بالمسائل الدينية) إلى اجتماع رابطة الدفاع عن حقوق الاناضول والروملليي ثم إلى الجمعية الوطنية.

---

(١) تنص المادّة ٣٠ من المعاهدة على ما يلي: «إن الرعايا الأتراك المقيمين على الأراضي التي فصلت بموجب المعاهدة الراهنة عن تركيا لهم ملء الحق ـ وضمن شروط التشريع المحلي ـ في أن يصبحوا رعايا الدولة التي الحقت بها تلك الأراضي». وتنص المادة ٣٢ التي فسحت في المجال أمام تنقلات عرقية عبر حدود الدول على أن «الأشخاص الذين تجاوزوا الثمانية عشرة والمقيمين على أرض فصلت عن تركيا بموجب المعاهدة القائمة، والذين يختلفون عرقاً عن أكثرية السكان في الأرض المذكورة، يستطيعون في مهلة ستتين من إبرام هذه المعاهدة أن يختاروا جنسية إحدى الدول، حيث تكون الأكثرية من السكّان من العرق الذي ينتمي إليه الشخص طالب الجنسية، وذلك شرط قبول الدولة المعنية بذلك».

راجع نصّ المعاهدة في ملحق كتاب:

Maxime Nicolas, *La Nationalité au Liban d'après le traité de Lausanne*, Lyon, 1928, p. 141.

(٢) ورد النص في: الرجل الصنم، كمال اتاتورك، تأليف ضابط تركي سابق، ترجمة إلى العربية عبدالله عبد الرحمن، بيروت، دار الرسالة، ١٩٧٨، والنص منقول عن: رضا نور: حياتي وذكرياتي، بالتركية.

ولقد جرت نقاشات طويلة وحامية في الجمعية. بيد أن مصطفى كمال حسمها عندما «ذكّرهم بأن مسألة سلطة الشعب قد حُسمت بالقوة وأنهم مجتمعون فقط لايجاد صيغة التعبير السياسي عنها. وسواء أقرّت الجمعية ذلك أم لم تقرّه، فإن سلطة الشعب ستقوم، ولكن الفرق الوحيد هو في تدحرج عدد من الرؤوس في حال عدم إقرار الجمعية لها. عندها حسمت الجمعية قرارها بسرعة ورفض كمال إجراء أي تصويت على القرار، بل قال إن الجمعية ستتخذ بالتأكيد قراراً اجماعياً»[1].

أما «القرار ـ القانون» فقد تألف من فقرتين: تعلن الفقرة الأولى أن الشعب التركي يعتبر أن شكل الحكم القائم على حكم الفرد لم يعد له وجود في تركيا.

وتطلب الفقرة الثانية من الجمعية أن تنتخب الخليفة الجديد على أن يكون الأفضل في شخصيته وتعليمه بين الأمراء العثمانيين[2].

بين قرار إلغاء السلطنة وفصلها عن الخلافة (٤ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٢٢) وبين قرار إلغاء الخلافة (١٣ آذار/ مارس ١٩٢٤) اتخذ مصطفى كمال عدة خطوات تمهيدية، كان أهمها وثيقة غير موقّعة ولكنها شبه رسمية، أعدتها مجموعة من العلماء بتوجيه أحد أعضاء البرلمان وهدفت إلى تهيئة الرأي العام في تركيا والخارج لفصل الخلافة عن الدولة تمهيداً لإلغائها.

تكمن أهمية هذه الوثيقة[*] في أنها تشتمل على الحجج القانونية والفقهية التي اعتمد عليها الجمهوريون. لقد ترجمت هذه الوثيقة إلى الفرنسية وقام بترجمتها إلى العربية عبد الغني سني بك، السكرتير العام السابق لولاية بيروت والمقيم في القاهرة، ونُشرت في أحد أعداد **الأهرام** عام ١٩٢٣ مرفقة بمقدمة كتبها سني بك، ثم صدرت عن دار الهلال بعنوان **الخلافة وسلطة الأمة**، في العام ١٩٢٤[3].

وخلاصة المقدمة والوثيقة، أن مسألة الخلافة ليست دينية بل قانونية وضعية، والدليل أن

---

(١) اعتماداً على: B. Lewis, *op. cit*, p 250-254، راجع أيضاً: سليم الصويص، **اتاتورك منقذ تركيا وباني نهضتها**، ط ١، عمّان ١٩٧٠، ص ١، ٢.

(٢) B. Lewis, *op cit.*, p. 254

(*) يمكن للقارىء الرجوع إلى النص الكامل للوثيقة المذكورة بترجمتها العربية في نهاية هذا الكتاب (ص ٢٠٩).

(٣) وقد أشار إليها علي عبد الرازق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥) واستعار بعض المفاهيم والآراء الواردة فيها. يقول علي عبد الرازق في معرض حديثه عن صيغة الولاية للخليفة كعقدٍ مع الأمة يتضمن معنى العزل ما يلي: «ومن أوفى ما وجدنا في بيان هذا المذهب والانتصار له رسالة **الخلافة وسلطة الأمة** التي نشرتها حكومة المجلس الوطني الكبير بأنقرة ونقلها من التركية إلى العربية عبد الغني سني بك، وطبعها بمطبعة الهلال بمصر سنة ١٣٤٢ هـ ١٩٢٤ م».

ونظراً لأهمية الوثيقة التي هي أحد المراجع التي اعتمد عليها علي عبد الرازق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم**، نورد في ملحق بهذه المقدمة مقتطفات أساسية منها شكّلت ـ برأينا ـ محاور النقاش الفكري التي سادت أجواء المثقفين والمفكرين العرب ابان الانقلابات الفكرية والسياسية التي شهدتها تركيا آنذاك.

الفقهاء السنّة يتحدثون عن مسألة الخلافة دون ذكر الإمامة. فالخلافة تخضع لحقل القانون ويجب اعتبارها مسألة سياسية وإدارية وزمنية على المسلمين أن يعالجوها مباشرة، كمعالجتهم «للولاية العامة الموجودة عند رئيس جمهورية أو ملك».

دليل آخر أنه لا توجد إشارة دقيقة لا في القرآن ولا في الحديث حول مسائل الخلافة الأساسية. بل كل ما هنالك نصائح عامة تتعلّق باطاعة متسلمي السلطة «أولي الأمر». والاستنتاج هو أن الخلافة ليست فرضاً إسلامياً أساسياً، ولو كان الأمر على غير ذلك لورد في النص.

إذن، الخلافة مجرد عقد «ولا تختلف عن الانتداب والتوكيل في شيء، وبالتالي يجب تطبيق كافة قوانين الانتداب عليها. فالخليفة يمكن أن يُنحّى من الشعب، وبيعة أهل الحل والعقد تساوي الوكالة التي تمنحها الأمة، والخلافة ليست غاية بحد ذاتها، بل هي وسيلة لغاية، وهي ليست أكثر من شكل من أشكال الحكم تتبع لمقتضى الزمن والمصلحة العامة وأحوال الناس الاجتماعية وتتبدّل أحكامها حسب تطورات هذه الأحوال والبواعث»[(١)].

هذا التمهيد كان لا بد منه لاعلان الجمهورية التركية. وعندما أعلنت هذه الأخيرة أثار الاعلان عدة تساؤلات: ماذا سيحلّ بقيادة تركيا للعالم الإسلامي؟ وماذا سيحلّ بالخلافة؟

كان اعتراض الأتراك الإسلاميين على الجمهورية هي أنها تهدّد روابط الشعب التركي بتاريخه الإسلامي والعثماني وبالعالم الإسلامي الأوسع الذي احتلّ الأتراك قيادته منذ زمن بعيد. واتحدت المعارضة وتوحّدت حول شخص «الخليفة» الذي مال إلى المعارضة، مما حمل مصطفى كمال على الردّ بشكل عنيف طالباً من الخليفة أن يعرف حدود دوره الذي يقتصر على المجال «الديني»[(٢)].

والواقع أن مصطفى كمال أراد أن يحقق القطيعة مع هذا التاريخ بالذات. فإذا كانت الخلافة في رأي معارضيه تشكّل تلك اللحمة بالتاريخ والعالم الإسلاميين، فلا بد من كسر هذه اللحمة.

وأخذ مصطفى كمال يعدّ لخطوته المقبلة بسلسلة خطوات، في خطاب افتتح به دورة الجمعية الجديدة شدّد على ثلاث نقاط:

«- حماية واستقرار الجمهورية،
- إنشاء نظام تعليمي موحد،
- تطوير الدين الإسلامي».

وترجم حزب الشعب هذا الخطاب في الجمعية بعدد من الاجراءات: خلع السلطان، إلغاء الخلافة وطرد بني عثمان من الأراضي التركية (١٣ آذار/ مارس ١٩٢٤). وهنا شكّلت خطوة إلغاء الخلافة أول هجوم صريح وعلني على القوى الإسلامية في تركيا. وجاءت التدابير اللاحقة لتنزع في

(١) قارن بنصوص الوثيقة الملحقة بهذا الكتاب.
(٢) B. Lewis, *op. cit.*, p. 256- 258.

كل مرة جزءاً من سلطة العلماء في الحقول القانونية والاجتماعية والتعليمية[1].

إذ ألغى «الكُتّاب» الذي كان يدرس فيه القرآن، واسم «مدرسة» العربي وحلّ فرق الدراويش الصوفيين وأقفل التكايا، وألغى التقويم الهجري وجعل الأحد يوم العطلة الأسبوعية، كما ألغى الوقف الإسلامي وضم أملاكه إلى الدولة، وأصدر مجموعة قوانين أوروبية وطبقها بدل القوانين المستمدة من القرآن والسنّة[2]. وكانت أهمّ تدابيره التي تشكّل قطعاً مع الماضي اعتماد الحرف اللاتيني. وفي هذا الصدد يعلّق ستيوارت: «إن تغيير الحروف واللغة قد انسجم مع برنامج مصطفى كمال في قطع كل علاقة لتركيا بالشرق، ولكنه كان ضربة شديدة للشعب لا سابقة لها في أي دولة حديثة. ذلك بأن الجيل الذي نشأ على تعلم الحروف اللاتينية واللغة التركية الجديدة لم يستطع أن يفهم شيئاً مما نشر قبل هذا التغيير إلا بدراسة تخصصية. إذ أصبح بالنسبة إلى التركي العصري كلغة شوسر بالنسبة إلى الأميركي العصري. ولا ريب أيضاً في أن رفض الماضي كان له ما يبرره كصدمة نافعة للعقل التركي دفعته إلى العلوم العصرية لا إلى الأدب والعلوم الدينية كما كان الحال في الماضي، ولكنه كان بالنسبة إلى الروح التركية قطعاً لها من أعمق جذورها»[3]

لكن هذا القطع كان يستدعي بناء تاريخ جديد للوطن الجديد. لذلك لم يكن مصطفى كمال يصطدم بالإسلاميين الذين يماثلون بين الأمة وبين «دار الإسلام» ودار الخلافة فحسب، بل أيضاً ببعض القوميين الذين يرون القومية طورانيةً تمتد إلى البحر الصيني.

لقد كان الجندي التركي في منتصف القرن التاسع عشر لا يفهم بكلمة وطن أكثر من مجرد مساحة بلدته. وفي أواخر القرن كان نامق كمال يستعمل كلمة الوطن ليدلل على السلطنة العثمانية بكاملها بما فيها المدن العربية الكبرى.

وفي عام ١٩١١ لم تعنِ كلمة وطن بالنسبة لضياء جوك ألب الأناضول أو تركستان بل كافة الأراضي الطورانية. هذا وحتى وقت متأخر (آب/ أغسطس ١٩١٧) كان باستطاعة الصدر الأعظم أن يؤكد أن «وطن المسلمين هو المكان الذي تسود فيه الشريعة الإسلامية»[4].

في مواجهة هذه التمثلات التي كانت لا تزال تشكّل اتجاهات التعرّف على الهوية السياسية في المجتمع التركي حاول مصطفى كمال ـ كما يقول لويس ـ أن يغرس فكرة الوطن الأناضولي التركي في وسط هذا البحر الواسع من الأفكار، فأنشأ عام ١٩٣٠ جمعية تاريخية جديدة كان من بين مهماتها: وضع كتب تاريخ جديدة وتوحيد المناهج. وفي عام ١٩٣٣ عُقد مؤتمر تاريخي في أنقرة قدم فيه مصطفى كمال وتلاميذه النظرية التاريخية التالية: «إن الأتراك شعب آري أبيض أتى من آسية

(١) *Ibid.*, p. 258- 260.

(٢) ستيوارت دزموند، تاريخ الشرق الأوسط الحديث، بيروت، دار النهار، ١٩٧٤، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤١.

(٤) B. Lewis, *op. cit.*, p. 252- 253.

الوسطى التي هي مصدر كل حضارة إنسانية. لقد دفعته طبيعة المنطقة الجافة إلى الهجرة على موجات متتالية إلى عدة مناطق من آسيا وأفريقية فحمل معه فن الحضارة وهكذا تشكّلت الحضارات الشرق أوسطية والهندية والصينية. وبذلك يكون الأناضول أرضاً تركية منذ أقدم العصور»[١].

وكانت هذه النظرية منطلقاً لفرضيات بدأت فرق ولجان تعمل على برهنتها. وكان هدف مصطفى كمال أن يوجد للدولة لحمة جديدة بينها وبين الأمة والوطن، وذلك على أساس مبدأ سيادة الدولة ـ الأمة Etat- Nation[٢].

وعلى المستوى الاقتصادي أصدر مؤتمر أزمير ١٩٢٣ الميثاق الاقتصادي «الذي أصبح الرديف الاقتصادي للميثاق القومي التركي». دعا الميثاق إلى «مكننة الزراعة وتطوير الصناعة وتحسين المواصلات» في مشروع «تغلب فيه السيادة القومية على السيادة الاقتصادية» ويتلاشى فيه الصراع الطبقي لمصلحة «الأمة التركية والاقتصاد القومي». هذه الوجهة الدولوية في السياسة الاقتصادية ما لبثت أن تعمّقت مع الأزمة العالمية عام ١٩٢٩ ونهوض الحركات الديكتاتورية التوتاليتارية في أوروبا، مما أضعف الثقة بالليبرالية السياسية والاقتصادية وسهّل على الدولة التركية ممارسة نشاطات اقتصادية مكثفة، باسم القومية ومصلحة الأمة «التركية»[٣] وعبر أجهزة «النخبة» الدولوية التي يصعب اعطاؤها صفة طبقية وفق مناهج مأخوذة عن التاريخ الأوروبي. إن المجموعات الإدارية والعسكرية التي أشرفت على العمل اليومي لجهاز السلطة هي «نخبة» كما يُسمّيها برنارد لويس، تولدت عبر عملية تاريخية طويلة ابتدأت مع التنظيمات. يقول: «إن الثورة الكمالية تشكل تتويجاً لعملية طويلة حوّلت النخبة نفسها أولاً ومن ثم الدولة والبلد. وليس توسع النخبة من أقل أوجه التغيير أهمية بحيث نتج عن هذه العملية لدى تكاملها أن النخبة ـ بشكل غير واع ـ ساعدت في إعداد خلفائها»[٤].

هذه النخبة قدّمت نفسها في الشرق نموذجاً قومياً لدولة «التنظيمات» بل «نموذجاً حضارياً» يحمل مهمة «تحرير» الأتراك من العثمانية ويقطع الاتصال مع الشرق عبر قطعه مع تراث الإسلام.

* * *

خلال سنوات اكتمال الثورة الكمالية في مرحلتيها (مرحلة حرب التحرير، ومرحلة التوجّه لبناء الدولة القومية)، كان المشرق العربي الذي يشهد، تحت الوصاية الغربية، ولادة الدول ودساتيرها وبرلماناتها وإداراتها، يتطلع إلى تجربة مركز السلطنة السابقة في بناء الدولة الجديدة

---

(١) *Ibid.*, p. 253- 254.

(٢) قارن حول مسألة دور الدولة في تدامجها مع الأمة nation في الغرب:

J.J. Chevallier: «L'ideé de nation et l'idée d'etat» dans: *L'Idée de Nation*, Annales de philosophie politique- 8. P. U. F. 1969, p.p 49- 62.

(٣) B. Lewis, *op. cit.*, p. 459- 463.

(٤) *Ibid*, p.p. 478- 479.

معجباً في بعض قطاعاته، مستنكراً في قطاعات أخرى، أو مستفيداً من الفراغ الذي أحدثه غياب دولة السلطنة وإلغاء منصب الخلافة في قطاعات الحكام والزعماء المحليين.

لقد شكّلت تجربة الثورة الكمالية حافزاً للنقاش. وجاء الخطاب السياسي العربي يترجم حالة مواكبة للحدث السياسي وتوظيفاً له في الوجهة المفهومية التي يصدر عنها ذاك الخطاب. فمن داخل تاريخ الإسلام تصدر مواقف تتراوح بين نموذجين: نموذج مفهوم الدولة العصبية الذي يدفع بمنطقه إلى نهايته في مسألة فصل السلطنة والملك عن الخلافة وبالتالي تمييز السياسي عن الديني على يد علي عبد الرازق، ونموذج المفهوم الفقهي التقليدي (السلفي) الذي يدعو لخلافة نموذجها المثالي الخلافة الراشدية حيث يندمج السياسي والديني على يد رشيد رضا وغيره من الفقهاء.

ومن داخل الوضعية الغربية والتركية الجديدة تصدر مواقف تتراوح بين نموذج الالتحاق بالغرب إلى درجة بناء الدولة حتى في ظل الاحتلال الأجنبي كما نرى عند جماعة **المقتطف والمقطم**، وبين نموذج مقاومة الاحتلال على قاعدة مَثّل الدولة القومية، «الدولة ـ الأمة» المستقلة كما نرى عند عبد الرحمن شهبندر في سورية، وبالتماثل مع دور ريادي وطليعي يتمثل بتجانس عناصر ثلاثة: الزعيم، النخبة والحزب.

رشيد رضا (*)

ومؤتمر الخلافة عام ١٩٢٦ : «الحل الشرعي» والتأجيل

كتب رشيد رضا في غضون عام ١٩٢٢ سلسلة من المباحث في مسألة الخلافة، في مجلة **المنار**، عاد فجمعها في كتاب **الخلافة أو الإمامة العظمى**. وكانت الظروف التي كتبت فيها تدفع الفقيه إلى استعادة النص الفقهي الذي يرى في الخلافة الراشدية «نموذجاً» للخلافة الصحيحة والتي هي ليست «سلطنة» أو «إمارة استيلاء» كما أضحت نيابتها في نظرية الماوردي، أو «عصبية متغلبة» كما أضحت في نظرية ابن خلدون. وهو إذ يرى في الأحداث التي تعصف بالعالم الإسلامي، وفي أحداث تركيا، مناسبة للتذكير بشروط الإمامة وبصفات أهل الحل والعقد المشروطة لاختيار الخليفة، وبشروط البيعة وواجبها، فيكتب بعد أن يُسقط من حسابه الرهان على إحياء الخلافة

(*) محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥ م)، ولد ونشأ في القلمون (من أعمال طرابلس الشام) وتعلم فيها وفي طرابلس. وتنسك، ونظم الشعر في صباه، وكتب في بعض الصحف. ثم رحل إلى مصر سنة ١٣١٥هـ، فاتصل بالإمام الشيخ محمد عبده، وتتلمذ له. وأصدر مجلة المنار لبث آرائه في الإصلاح الديني والاجتماعي. وأصبح مرجع الفتيا، في التأليف بين الشريعة والأوضاع العصرية الجديدة. ولما أعلن الدستور العثماني (سنة ١٣٢٦ هـ) زار بلاد الشام، واعترضه في دمشق، وهو يخطب على منبر الجامع الأموي، أحد أعداء الإصلاح، فكانت فتنة عاد على أثرها إلى مصر. وأنشأ مدرسة «الدعوة والإرشاد» ثم قصد سورية في أيام الملك فيصل بن الحسين، وانتخب رئيساً للمؤتمر السوري، فيها. وغادرها على أثر دخول الفرسيين إليها (سنة ١٩٢٠ م) فأقام في وطنه الثاني (مصر) مدة. ثم رحل إلى الهند والحجاز وأوروبا. وعاد، فاستقر بمصر

العثمانية التي قامت على التغلّب ودخلت في «دار الجور والبغي»، مميزاً بين نوعين من «خلافة الاضطرار»: الخلافة التي تصدر عن أهل الحل والعقد ولو لم تتوفر فيها بعض الشروط، والأخرى التي تقوم على التغلب، يقول: «والفرق بين هذه الخلافة وما قبلها بعد كون كل منهما جائزاً للضرورة أن الأولى صدرت من أهل الحل والعقد باختيارهم لمن هو أمثل الفاقدين لبعض الشرائط، ولذلك فرضه المحقق التفتازاني قرشياً إذ القرشيون كثيرون دائماً وجزم بوجوب طاعته مع فرض كونه ضعيفاً. وأما الثانية فصاحبها هو المعتدي على الخلافة بقوة العصبية لا باختيار أهل الحل والعقد له، لعدم وجود من هو أجمع للشرائط منه، فذاك يُطاع اختياراً، وهذا يُطاع اضطراراً»[1] ويضيف: «ومعنى ذلك أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى. ومقتضاه أنه يجب السعي دائماً لازالتها عند الامكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها ولا أن تجعل كالكرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها. . »[2].

وفي نظر رشيد رضا ليست السلطنة العثمانية إلا شكلاً من أشكال سلطة التغلّب الذي جازت إزالته. ولكن منذ سقوط رهانه على الاتحاديين «المتفرنجين» الذين أحيوا العصبية التركية في رأيه، ومنذ الارباك الذي أحدثه مصطفى كمال في قراره جعل الخلافة روحية ـ «دينية». يرى أنه استبدل في هذه المرة «نوع من التغلّب بنوع آخر». يقول: «. . . ألم تر إلى من استناروا بالعلم الاجتماعي (من الأمم) كيف هبوا لإسقاط حكوماتها الجائرة وملوكها المستبدين، وكان آخر من فعل ذلك الشعب التركي ولكنه أسقط نوعاً من التغلّب بنوع آخر عسى أن يكون خيراً منه، وإنما فعله تقليداً لتلك الأمم الأبية، إذ كان جماهير علماء الترك والهند ومصر وغيرها من الأقطار يوجبون عليه طاعة خلفاء سلاطين بني عثمان ما داموا لا يظهرون الكفر والردة على الإسلام، مهما يكن في طاعتهم من الظلم والفساد وخراب البلاد وإرهاق العباد، عملاً بالمعتمد عند الفقهاء بغير نظر ولا اجتهاد. . »[3].

وهكذا ففي نظر رشيد رضا واجتهاده «أن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور

= إلى أن توفي فجأة في «سيارة» كان راجعاً بها من السويس إلى القاهرة. ودفن بالقاهرة. أشهر آثاره مجلة المنار أصدر منها ٣٤ مجلداً، و تفسير القرآن الكريم اثنا عشر مجلداً منه، ولم يكمله، و تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في ثلاثة مجلدات، و نداء الجنس اللطيف، و الوحي المحمدي، و يسر الإسلام وأصول التشريع العام، و الخلافة أو الإمامة العظمى، و الوهابيون والحجاز، ومحاورات المصلح والمقلد، و ذكرى المولد النبوي، و شبهات النصارى وحجج الإسلام، وللأمير شكيب أرسلان كتاب في سيرته سماه السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة [عن خير الدين الزركلي، الأعلام، ط ٥، مجلد ٦، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠، ص ٣٦١، ٣٦٢، راجع أيضاً: وجيه كوثراني (المقدمة)، رشيد رضا: مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٩٦].

(١) رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى، ص ٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

والإنكار على أهله بالفعل وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة والمفسدة هي المرجوحة، ومنه إزالة شكل السلطة الشخصية الاستبدادية كإزالة الترك لسلطة آل عثمان منهم. فقد كانوا على ادّعائهم الخلافة الإسلامية جائرين، جارين في أكثر أحكامهم على ما يسمى في عرف أهل هذا العصر بالملكية المطلقة، فلذلك بدأ الترك بتقييدهم بالقانون الأساسي تقليداً لأمم أوربة، وسبب ذلك جهل الذين قاموا بهذا الأمر بأحكام الشرع الإسلامي كمدحت باشا وإخوانه، ثم قام الكماليون بإسقاط هذه الدولة ورفض السلطة الشخصية بجملتها وتفصيلها»[1].

لذلك أفرد رشيد رضا فصلاً «لبيان مفسدة إخراج الخلافة الإسلامية عمّا وضعها عليه الإسلام، وجعلها تابعة لقوة العصبية والتغلب». فهو يرفض رأي ابن خلدون قائلاً إن «قاعدة ابن خلدون في العصبية مخالفة للإسلام». ويضيف: «خُدع كثيرون بمظهر ذلك الملك حتى حكيمنا الاجتماعي (ابن خلدون) الذي اغتر باهتدائه إلى سنّة قيام الملك وسائر الأمور البشرية العامة بالعصبية فأدخل فيها ما ليس منها، بل ما هو مضاد لها، كدعوة الرسول (ع. م) فجعل مدارها على منعتهم في أقوامهم وقوة عصبية عشائرهم معتمداً على حديث معارض بآيات القرآن الكثيرة، وبوقائع تواريخهم الصحيحة، وبنى على ذلك إلحاق الخلافة بالنبوة بما لبس عليه من ذلك. وإنما النبوة وخلافة النبوة هادمتان لسلطان العصبية القومية ومقررتان لقاعدة الحق. . . »[2].

وهكذا ينطلق الفقيه من رفض الاعتراف بإسلامية الخلافة التي تقوم على التغلب والقهر والجور، من خلافة بني أمية حتى خلافة بني عثمان: «نعم ـ يقول ـ إن بعض كلام ابن خلدون في حكمه جعل الخلافة في قريش صحيح، وهو مكانتهم العليا في الجاهلية والإسلام التي لم ينازعهم فيها أحد من العرب، وأولى أن لا ينازعهم فيها من يدين بالإسلام من العجم، وذلك من أسباب جمع الكلمة. . . وأما عصبية القوة الحربية فلم تكن علّة ولا جزء علّة لجعل الخلافة في قريش. لأن الإسلام قد قضى على هذه العصبية الجاهلية ـ يعترف ابن خلدون كغيره بذلك ـ فلا يمكن أن يجعلها علّة من علل شرعه القويم الذي مداره على جعل القوة تابعة للحق. . ».

«وحسبنا أن نقول إن عصبية العرب لم تنحصر في بني أمية لا بقوتها الحربية ولا بثقة الأمة بعدلهم وكفاءتهم، وإنما افترصوا حياء عثمان وضعفه فنزوا على مناصب الإمارة والحكم في الأمصار الإسلامية التي هي قوة الدولة ومددها. واصطنعوا من محبي الدنيا من سائر بطون قريش وغيرهم من يعلمون أنهم يواتونهم. وأكثر هؤلاء ممن لم يعرفوا من الإسلام إلا بعض الظواهر، وهم مع الحكام اتباع كل ناعق، فتوسلوا بهم إلى سنّ سنّة الجاهلية والقضاء بها على خلافة النبوة الشرعية»[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

أين هي «الخلافة الشرعية» التي يدعو لها رشيد رضا في العام ١٩٢٢ مستعيداً النص الفقهي السنّي ومرتكزا على مبدأ الشورى وصيغة «أهل الحل والعقد؟ وبالتالي أين هم «أهل الحل والعقد» في ظرف تاريخي اتّسم بالسيطرة الغربية المباشرة، وبالتفكك الاجتماعي ـ السياسي الذي يطل على تكريس سلطنات وإمارات بصيغة الدول الوضعية المحددة جغرافياً، وعلى إقامة مشاريع دول وبرلمانات ودساتير في أقطار كمصر، والعراق، وسوريا، وأماكن أخرى؟

أين هو مرشح الخلافة الذي يحوز شرط «وحدة الإمامة» في ظرف تطلع إلى زعامة العالم الإسلامي أو إلى منصب الخلافة فيه أكثر من زعيم: الملك فؤاد، الشريف حسين، عبد العزيز بن سعود؟[1].

يبدو أن استعراضاً لواقع الحال في البلدان العربية والإسلامية[2] يتيح لرشيد رضا أن يبدأ فصله «وحدة الإمامة بوحدة الأمة» بالتذكير أن «الشعوب الإسلامية قد مزقتها العصبية المذهبية ثم الجنسية»[3] واستحال أن يجتمع أهل الحل والعقد في البلدان الإسلامية على إمام واحد لا سيما «البلاد الرازحة تحت أثقال السيطرة الأجنبية كمصر وسائر أقطار افريقية الشمالية وسورية والعراق». فهذه الأخيرة كما يقول «ليس لها من أمر حكمها أو حكومة دينها شيء وليس فيها جماعة تتصرف في ذلك بحل ولا عقد. فلو أن رؤساء الحكومة والشعب في قطر منها ـ وهم الذين كانوا لولا السلطة الأجنبية أهل الحل والعقد فيها ـ أرادوا أن يبايعوا خليفة في بلاد الترك أو العرب مثلاً مبايعة صحيحة، وهي ما توجب عليهم أن يكونوا خاضعين لسلطانه، مطيعين في أمورهم العامة لأمره ونهيه، ناصرين له على من يقاتله أو يبغي عليه، لما استطاعوا ذلك ولما أمكنهم أن ينفذوه دون إذن الدولة الأجنبية المسيطرة عليهم. وهي لن تأذن وإن كانت تدّعي أنها لا تعارض المسلمين في أمور دينهم، وأنها تاركة أمر الخلافة إليهم»[4].

إذن، هذه السيطرة الأجنبية هي التي تمنع أمر تحقق وحدة الإمامة، وتعيق عملية تشكل «أهل الحل والعقد». «إن الحكومات غير الشرعية من أجنبية ووطنية تعنى بإفساد زعماء الشعوب التي تستبد في أمرها ليكونوا أعواناً لها على استبدادها. ومن تعجز عن افساده على قومه بالترغيب ثم بالترهيب تكيد له أو تبطش به، فأهل الحل والعقد من قبل الأمة قلّما يوجدون إلا في الأمم الحرّة»[5].

---

(١) قارن: أحمد الشرباصي: رشيد رضا: صاحب المنار، عصره وحياته ومصادر ثقافته، القاهرة، الشؤون العربية، ١٩٧٠، ص ٥٠، ص ١٥٨ ـ ١٥٩. أيضاً: محمد عمارة في مقدمة الإسلام وأصول الحكم، لعلي عبد الرازق، م س، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢) راجع رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى م.س، ص ٥٢ ـ ٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.

ويحاول رشيد رضا أن يرى بادرة من أمل في نواة «لأهل الحل والربط» في مكان من دار الإسلام لم تطله السيطرة الأجنبية. فيرى أن مجالس النواب التي بدأت المطالبة بها تعني «جماعة أهل الحل والعقد في الإسلام» مع فارق أساسي «أن الإسلام يشترط فيهم من العلم والفضل ما لا يشترطه الافرنج ومقلدتهم في هذا العصر»[1]. ويرى أنه «قد صار أهل الجمعية الوطنية في أنقرة أصحاب الحل والعقد بالفعل. . . وأما البلاد المقهورة بالاحتلال الأجنبي كمصر والهند فلا مجال فيها لمثل ما فعل الترك. . »[2].

وأما هيئات العلماء الموجودة هنا وهناك في العالم الإسلامي فيسميها رشيد رضا بـ«الجماعات القديمة». وهؤلاء في رأيه مبعدون عن مركز القرار وليس لهم أي وزن في الحكومات الجديدة، وقد أضاعوا بسبب «انكماشهم في زوايا المساجد» وبُعدهم عن مجابهة مشاكل العصر، «حقهم من الحل والعقد» في زعامة الأمة[3].

بل أكثر من ذلك، إن العديد منهم قد تحوّل إلى ما يسميه رشيد رضا «حزب حشوية الفقهاء والجامدين» الذين يأخذ عليهم تعلّقهم بمسألة البيعة للسلطان حتى ولو كان عاجزاً[4] أو مستبداً. وعندما يتساءل رشيد رضا عن سبب استبداد السلطان ـ الخليفة عبد الحميد وعجز عبد المجيد الذي قبع مغلوباً في قفصه أمام طلعت وناظم، يجيب: «أليس لعجز هؤلاء الشيوخ وأعوانهم عن إدارة أمور الدولة وعن إظهار كفاية الشريعة وعن إثبات أصول الاعتقاد. .؟ أليسوا لأنهم غير متصفين بما اشترطه أئمة الشرع في أهل الحل والعقد من العلم والسياسة والكفاية والكفاءة»[5].

وهو لذلك ينبّه إلى محاذر حماسة علماء الهند لتعلّقهم بمسألة البيعة حتى ولو كان السلطان مستبداً فيقول: «إن جعل أحكام الضرورة في خلافة التغلّب أصلاً ثابتاً دائماً هو الذي هدم بناء الإمامة وذهب بسلطة الأمة المعبّر عنها بالجماعة». وهو ينبه أيضاً إلى أن هذا التعلق يؤدي في الظرف الراهن، وقد فصل مصطفى كمال السلطنة عن الخلافة وحصر هذه الأخيرة بالأمور الروحية، يؤدي إلى إرضائهم بالخلافة الروحية بحيلة لفظية، كأن تشترط الحكومة الفعلية على من تسميه خليفة أن يفوّض إليها أمر الأحكام كلها»[6].

وهو إذ لا يوافق على هذا الحل الذي يرتأيه بعض حزب «المتفرنجين» كما يقول، والذي يلتقي مع أهل القول «بإمامة الضرورة» من «الفقهاء الجامدين»، يبقى مؤملاً في أن يعود مصطفى كمال عن قراره فيدعو إلى تشكيل «حزب الاصلاح الإسلامي المعتدل»، هذا الحزب «الجامع بين الاستقلال في فهم الدين وحكم الشرع الإسلامي وكنه الحضارة الأوربية»[7] وفي هذا الاطار يدعو

(١) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.
(٤) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(٦) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.
(٧) المصدر نفسه، ص ٦٨.

رشيد رضا إلى اتحاد عقلاء الأقطار الإسلامية «لتكوين جماعة أهل الحل والعقد بما يتفقون عليه من النظام لأجل قيادة الرأي العام ولتكوين مؤتمر عاجل لأجل تقرير ما يتخذ من الوسائل الآن». ذلك أن «مسألة الخلافة كانت مسكوتاً عنها فجعلها الانقلاب التركي الجديد أهم المسائل التي يُبحث فيها»[1].

إن فصل الخلافة عن السلطنة لا يعني بالنسبة لرشيد رضا استدعاءً لموقف يقوم على الدفاع عن السلطان العاجز الذي لا تنطبق أحكام الإمامة عليه، بل مناسبة ملحة «للعمل على تجديد الخلافة الشورية على النموذج الراشدي». وهنا وبعد أن يفنّد «موانع جعل الخلافة في الحجاز» وفي الشريف حسين والتي أهمها كما يقول: «إن الملك المتغلّب على الحجاز لهذا العهد يعتمد في تأييد ملكه على دولة غير إسلامية مستعبدة لكثير من شعوب المسلمين وطامعة في استعباد غيرها»[2]، يحاول بعدها أن يقدّم مرجحات الخلافة في بلاد الترك. وهذه المرجحات هي:

١ ـ «إن الترك الآن في موقف وسط بين جمود التقاليد وطموح التفرنج . . وحضارة الإسلام وحكومة الخلافة هي وسط بين الجمود وبين حضارة الافرنج المادية».

٢ ـ «إن ما ظهر من عزم الحكومة التركية الجديدة وحزمها وشجاعتها وعلو همّتها وإقدامها ـ يضمن بفضل الله تعالى نجاحها في إقامة هذا الاصلاح الإسلامي بل الإنساني الأعظم بإقامة حكومة الخلافة الجامعة بين القوة المادية والفضائل الإنسانية».

٣ ـ «إن الدولة التركية الجديدة هي الدولة الإسلامية التي برعت في فنون الحرب الحديثة ويرجى إذا نجحت فيما تعنى به من الأخذ بوسائل الثروة والعمران أن تمكّنها مواردها من الاستغناء عن جلب الأسلحة وغيرها من أدوات الحرب بصنعها في بلادها فتزداد قوة على حفظ حكومتها وبلادها وتكون قدوة لجيرانها وأستاذاً لهم».

٤ ـ «إن جعل مقام الخليفة في بلاد الترك أو كفالتهم له يقوي هداية الدين في هذا الشعب الإسلامي الكبير ويحول دون نجاح ملاحدة المتفرنجين وغلاة العصبية الجنسية . . .».

٥ ـ «لئن كان جهل العرب والترك في الزمن الماضي بمعنى الخلافة ووظائفها ـ ولا سيما جمعها لكلمة المسلمين ـ سبباً من أسباب تقاطعهما وتدابرهما التي انتهت بسقوط السلطنة العثمانية وباستيلاء الأجانب على قسم كبير من بلاد العرب والتمهيد للاستيلاء على الباقي، فإن ما نسعى إليه الآن سيكون إن شاء الله تعالى، أقوى الأسباب لجمع الكلمة والتعاون على إحياء علوم الإسلام ومدنيته مع استقلال كل فريق بإدارة بلاده مستمداً السلطة من الخليفة الإمام المجتهد في علوم الشرع الإسلامي المنتخب بالشورى من أهل الحل والعقد من العرب والترك وغيرهما من الشعوب الإسلامية بمقتضى النظام الذي يُوضع لذلك»[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٦.

بعد هذا الاستعراض، يتقدّم رشيد رضا على الرغم من «ضعف أمله» كما يشير، ولكن دون أن يتسرب اليأس إليه، بهذا الاقتراح: «على حزب الاصلاح أن يسعى لاقناع الترك أولاً بجعل الخلافة في مركز الدولة، فإن لم يستجيبوا فليساعدوا على جعلها في منطقة وسطى من البلاد التي يكثر فيها العرب والترك والكرد كالموصل المتنازع عليها بين العراق والأناضول وسورية ويضم إليها مثلها من البلاد المتنازع فيها بين سورية والأناضول وتجعل شقة حياد ورابطة وحل معنوي، في مظهر فصل جغرافي، فتكون الموصل اسماً وافق المسمىّ»[1].

والواقع أن رشيد رضا يحاول خلال هذه الفترة التي سبقت قانون إلغاء الخلافة (قبل آذار/ مارس ١٩٢٤) أن يوّظف أملاً ـ ولو كان ضعيفاً كما يقول ـ في احتمال عودة مصطفى كمال إلى الإسلام والانطلاق من الإنجاز الذي حقّقه هذا الأخير في استقلال «تركيا»، وتحييده عن حزب «المتفرنجين» و «ملاحدة الأتراك» على حد تعبيره. ففي ٣٠ كانون الثاني/ يناير سنة ١٩٢٣ يبعث برسالة إلى صديقه شكيب ارسلان يرى فيها أنه في حال فشل مؤتمر لوزان المرتقب يصبح من الضروري ومن أجل مصلحة الأتراك «توثيق روابط الإخاء الديني» بينهم وبين العرب[2].

ويذهب إلى حد ترجيح الترك على الافرنج فيكتب: «إنني لا أكتم عنك أنني ما زلت أرجّح الترك على الافرنج كافة وإن ظلمونا واحتقرونا وبغوا علينا وأعرضوا عنّا وأسمعونا أذى كثيراً ولم يعذروا من تعلموا منهم التعصب القومي (أي العرب)... أرجح أن يعود الترك سائدين حاكمين لبلادنا على بقاء الافرنج فيها بأي اسم من الأسماء أو صفة من الصفات...»[3].

ويضيف: «أتمنى أن نجد عند عقلاء الترك إنصافاً نبني عليه اتفاقاً ثابتاً لا يستطيع أعداؤنا نقضه»، اتفاقاً قائماً على «العدل والمساواة». ويرى أن هذا الاتفاق يمكن أن يُحدث في ظل انتصار الأتراك والعودة إلى الإسلام «أعظم انقلاب اجتماعي في الأرض»[4]. ويبقى أمله حتى حينه معلّقاً على مصطفى كمال، إذ يضيف: «لو عرف هذا الرجل العالي الهمّة مصطفى كمال من الإسلام ما أعلم لأمكنه أن يكون رجل العالم لا رجل الترك فقط (...)، لكن هذا الرجل الكبير لا يعلم ومن لي بأن يعلم وقد كتب إلي بعض زعماء الهند بمثل ما يطالبني صاحب لي هنا من الترك وهو الترغيب في الذهاب إلى أنقرة»[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٦، ٧٧، ٧٨.

(٢) الأمير شكيب أرسلان: السيد رشيد رضا، أو إخاء أربعين سنه، م.س، كتاب مؤرخ في ٣٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٢٣ إلى شكيب أرسلان: ص ٣١٤ ـ ٣٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣١٥. الجملة المعترضة لشكيب أرسلان.

(٤) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣١٦ ـ ٣١٧. ويعلّق شكيب أرسلان على هذه النقطة في حاشية كتابه: «قد كان هذا الكتاب قبل أن يلغي مصطفى كمال منصب الخلافة تماماً من تركية وقبل أن يظهر بالمظهر اللاديني الذي ظهر به وجعله صبغة تركية الحاضرة»، ص ٣١٧.

ومن المؤكد أن رشيد رضا قد كتب مجموعة مقالاته في موضوع «الخلافة» في سياق هذا الاهتمام بالتوجه إلى الأتراك[1] بغية اقناعهم. إذ يقول مخاطباً أرسلان: «قد كتبت مقالاً طويلاً في مسألة الخلافة نشرت منه إلى الآن سبع كراريس في المنار ثم طبعتها على حدة وإنني مرسل بها إليك فتعلم أنه لم يكتب مثلها في الإسلام وإني واثق بأنها ستترجم بعدة لغات وسيعلم منها إخواننا الترك أنهم لا يستطيعون السيادة على العالم الإسلامي بمنصب الخلافة إلا إذا تآخوا مع العرب»[1]

وجواباً على مطلب بعض زعماء الهند وصاحبه التركي، في الذهاب إلى أنقرة، يقترح رشيد رضا على شكيب أرسلان أن يتولى هذه المهمة، إذ يقول: «وخلاصة القول أن الفصل في أمر الاتفاق مع القوم أرجى ما يُرجى من مثلك، ومن ذا الذي يقدر على ما تقدر عليه وله ما لك من المكانة عندنا وعندهم، فإن عجزت كان عجزك برهاناً على سوء نيتهم وفساد طويتهم»[3].

ولم يدم الانتظار طويلاً، ففي هذه الفترة كان مصطفى كمال يهيىء عبر خطواته التمهيدية التي أشرنا إليها، لقوانين آذار/ مارس ١٩٢٤ والتي من ضمنها: إلغاء الخلافة نهائياً.

ويكتب شكيب أرسلان في تعليقه على كتاب صاحبه رشيد رضا معبِّراً عن عجزه في مهمته التي كان يحملها منذ عهد «الاتحاديين»: «نعم عجزت عن اتمام أمر كانت تحول دونه المبادىء التي أراد مصطفى كمال بثّها لا في تركية فقط، بل في كل العالم الإسلامي والتي لو نجح بها لأتى على الإسلام من قواعده. وبعد تاريخ هذا المكتوب بعدة سنوات جاءني من يونس نادي رئيس لجنة الأمور الخارجية في أنقرة وصاحب جريدة **جمهوريت** كتاب يدعوني فيه إلى سياسة التآخي التي يشير إليها الشيخ رشيد، ولكني كنت أعلم أن التآخي الذي يرمي إليه يونس نادي تريد تركية الكمالية بناءه على قواعد اللادينية وما يتفرع منها، وكنت بمعرفتي لأحوال تركية أكثر من غيري عالماً بأنه لا سبيل إلى الاتفاق بين العرب والترك ما دام الترك غير مقلعين عن مباديهم هذه وما دامت الحكومة التركية هي في يد هذه الفئة. فكتبت إلى يونس نادي وقد كان زميلي في مجلس الأمة العثماني أقول له: إننا شاكرون لكم حسن نيتكم بحق العرب كما أننا نحن لا نريد بالترك إلا خيراً. فأما استعدادكم لمعاونتنا في جهادنا للتخلص من حكم الافرنج فإن العرب سيخلصون من هذا الحكم ويتحررون بأنفسهم دون احتياج إلى غيرهم، وما جرى من الانفصال بين العرب والترك إما أن يكون فاصلة صغرى أو فاصلة كبرى. فأما إذا كان الذي فصل بين الأمتين هو السياسة فهذه هي فاصلة صغرى لأنه لا يوجد شيء أسرع تغيراً من السياسة، وإن كان الفاصل ما أنتم فيه من المبادىء اللادينية ومن مظاهر التفرنج بحذافيرها فهي الفاصلة الكبرى. هذا كان جوابي ليونس نادي وقتئذ فلم يعد بعدها

(١) يهدي رشيد رضا كتابه إلى الترك مناشداً. «أيها الشعب التركي المتروِّي: انهض بتجديد حكومة الخلافة الإسلامية.... أيها الشعب التركي العاقل: إني أهدي إليك هذه المباحث...» ص ٨. المنار، ج ٦، م ٢٤، ص ٤٦٥.

(٢) شكيب أرسلان: السيد رشيد رضا، أو إخاء أربعين سنة، م.س.، ص ٣١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

إلى مكاتبتي»[١].

ومهما يكن فإن أسباباً أخرى ستعمّق هذه «الفاصلة» بين العرب والأتراك، ذلك أن الأطماع الإلحاقية للدولة القومية التركية التي أخذ مصطفى كمال ببنائها ستضيف إلى عناصر الافتراق عن الإسلام أبعاداً قومية للصراع وستبرز مشكلات الحدود بين القوميات بصورة حادّة ومتمثلة بأطماع مصطفى كمال في مناطق ذات تعددية سكنية قومية كالاسكندرون والموصل.

غير أنه على أثر إصدار قانون إلغاء الخلافة ونفي آخر سلاطين بني عثمان من تركيا[٢] واجه فقهاء السنّة وعلماؤهم سؤالاً مصيرياً: ما مصير الخلافة؟ وكان تحرك «هيئة كبار العلماء» في مصر يمثل أحد أشكال التعبير عن ذاك القلق المصيري.

لقد نشرت المنار «قرار كبار العلماء في القاهرة» في هذا الموضوع كما يلي[٣]:

«في يوم الثلاثاء ١٩ شعبان ١٣٤٢ ـ ٢٥ مارس ١٩٢٤ اجتمعت بالإدارة العامة للمعاهد الدينية هيئة علمية دينية كبرى تحت رياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر الشريف ورئيس المعاهد الدينية العلمية الإسلامية وبعضوية أصحاب الفضيلة رئيس المحكمة العليا الشرعية ومفتي الديار المصرية ووكيل الجامع الأزهر ومدير المعاهد الدينية والسكرتير العام لمجلس الأزهر الأعلى والمعاهد الدينية وشيوخ المعاهد الدينية الكبرى ومشايخ الأقسام بالجامع الأزهر والكثير من هيئة كبار العلماء وغيرهم من العلماء والمفتشين بالمعاهد الدينية للمداولة في شؤون الخلافة الإسلامية وقرّ قرارهم بعد بحث طويل على ما يأتي:

ـ كثر تحدث الناس في أمر الخلافة بعد خروج الأمير عبد المجيد من الآستانة واهتم المسلمون بالبحث والتفكير فيما يجب عليهم عمله قياماً بما يفرضه عليهم دينهم الحنيف. لذلك رأينا أن نعلق رأينا في خلافة الأمير عبد المجيد وفيما يجب على المسلمين اتباعه الآن وفيما بعد.

ـ رضي المسلمون الذين كانوا يدينون لخلافة الأمير وحيد الدين عن خلعه للأسباب التي

---

(١) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٢) يعلّق شكيب أرسلان على إحدى رسائل رشيد رضا المؤرخة في أول كانون الثاني/ يناير ١٩٢٥، والتي يتحدث فيها عن موضوع الخلافة بما يلي: «بعد إلغاء تركية للخلافة بادر العقلاء والمفكرون من المسلمين إلى النظر في هذا الموضوع حتى لا يبقى الإسلام بلا خليفة وكان محرر هذه السطور ممن أشار بمعالجة هذه المسألة في مؤتمر إسلامي عام، فصادفت هذه الفكرة قبولاً في جميع الأندية الإسلامية. وبالاختصار نقول إن مؤتمر الخلافة انعقد في مصر سنة ١٣٤٣، وبعد أن تذاكروا ملياً في الموضوع لم يجدوا مملكة إسلامية في هذا الوقت تقدر أن تقوم بشروط الخلافة سوى مصر. ولكن الاحتلال الانكليزي وعدم تمتع المملكة المصرية بتمام استقلالها يومئذ جعلا سبيلاً للاعتراض على جعل الخلافة في مصر وكان أكثر المعترضين هم من مسلمي الهند والجاوى. . .» المصدر السابق، ص ٣٥٣.

(٣) راجع نص القرار كاملاً في المنار، مجلد ٢٧، جزء ٥.

علموها عنه واعتقدوا أنها مبررة للخلع ثم قدم الأتراك للخلافة الأمير عبد المجيد معلنين فصل السلطة جميعها عن الخليفة ووكلوا أمرها إلى مجلسهم الوطني وجعلوا الأمير عبد المجيد خليفة روحياً فقط.

ـ وقد أحدث الأتراك بعملهم هذا بدعة ما كان يعرفها المسلمون من قبل ثم أضافوا إليها بدعة أخرى وهي إلغاء مقام الخلافة».

وبعد أن يعلن بيان العلماء سقوط البيعة الشرعية عن عبد المجيد لأنه «لا يملك الإقامة في بلده ولا يملكون هم (المسلمون) تمكينه منها»، يدعو المسلمين إلى «وجوب أن يفكّروا في نظام الخلافة وفي وضع أسسه على قواعد تتفق مع أحكام الدين الإسلامي ولا تتجافى مع النظم الإسلامية التي رضيها المسلمون نظماً لحكمهم». ويرى أصحاب البيان «أن الضجة التي أحدثها الأتراك بإلغاء مقام الخلافة والتغلّب على الأمير عبد المجيد جعلت العالم الإسلامي في اضطراب لا يتمكّن المسلمون معه من البتّ في هذه النظم وتكوين رأي ناضج فيها وفيمن يصحّ أن يختار خليفة لهم إلا بعد الهدوء وبعد الإمعان والروية وبعد معرفة وجهات النظر في مختلف الجهات». «ولهذه الأسباب ـ يرى أصحاب البيان ـ أنه لا بد من عقد مؤتمر ديني إسلامي يُدعى إليه ممثلو جميع الأمم الإسلامية للبحث فيمن يجب أن تسند إليه الخلافة الإسلامية ويكون بمدينة القاهرة تحت راية شيخ الإسلام بالديار المصرية وذلك نظراً لمكانة مصر الممتازة بين الأمم الإسلامية وأن يكون عقد المؤتمر في شهر شعبان سنة ١٣٤٣ هـ (مارس سنة ١٩٢٥)»[1].

وانعقد المؤتمر في أيار من العام التالي (١٩٢٦). وخرج المؤتمر بموقف خلاصته تأجيل أمر البت في مسألة الخلافة: «إن الخلافة الشرعية المستجمعة لشروطها المبينة في تقرير اللجنة العلمية والتي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها لا يمكن تحققها بالنسبة إلى الحالة التي عليها المسلمون الآن». وتقترح لجنة المؤتمر: «أن الحل الوحيد لهذه المعضلة أن تتضافر الشعوب الإسلامية على تنظيم عقد مؤتمرات بالتوالي في البلاد الإسلامية المختلفة لتبادل الآراء بين أعضائها من وقت إلى آخر حتى يتيسر لهم مع الزمن تقرير أمر الخلافة على وجه يتفق مع مصلحة المسلمين».

أما بالنسبة إلى الحالة التي عليها المسلمون الآن والتي يُلاحظ فيها تناثر الاجتماع الإسلامي فإنها توصف بالمقارنة مع صدر الإسلام الأول: «إن الخلافة الشرعية بمعناها الحقيقي إنما قامت على ما كان للمسلمين في الصدر الأول من وحدة الكلمة واجتماع الممالك مما جعل الإسلام كتلة واحدة يأتمرُ بأمر واحد ويخضع لنظام واحد.. أما وقد تناثر عقد هذا الاجتماع وأصبحت ممالكه وأممه متفرقة بعضها عن بعض في حكوماتها وإدارتها وسياستها وكثير من بنيها تملكته نزعة قومية تأبى على أحدهم أن يكون تابعاً للآخر فضلاً عن أن يرضخ لحكم غيره ويدخله في شؤونه العامة فمن الصعب تحققّها الآن».

(١) المنار، مجلد ٢٥، جزء ٥، ٢٨ أكتوبر/ تشرين الأول، ١٩٢٤.

هذا التأجيل يترافق مع دعوة إلى عقد مؤتمرات إسلامية في العالم الإسلامي: «وتبقى هيئة المجلس الإداري لمؤتمر الخلافة الإسلامية بمصر على أن ينشيء له شعباً في البلاد الإسلامية المختلفة يكون على اتصال بها لعقد مؤتمرات متوالية فيها حسب الحاجة للنظر في تقرير أمر الخلافة الإسلامية»[١].

هذا، وكانت دعوة «هيئة كبار العلماء» في مصر للنظر في مسألة الخلافة بعد أن سحب العديد منهم بيعتهم السابقة لعبد المجيد، تفتح باب توظيفها في تأكيد الزعامة المحلية وتوسيعها. وقد حاول الملك فؤاد أن يستفيد من هذه الدعوة من خلال بعض دعاتها[٢] لابراز زعامة مصر على العالم الإسلامي، كما حاول الانكليز امتصاص الحركة الإسلامية الهندية التي تلحّ على إحياء الخلافة في خط إبراز خلافة عربية تقتصر على المجال «الديني»[٣]، وكذلك حاول عبد العزير بن سعود أن يوظّف هذا الحدث انطلاقاً من مركزية الأماكن المقدّسة وأهميتها في العالم الإسلامي.

بيد أن هذا الهامش الذي دخل منه الملك فؤاد أو الانكليز أو آخرون ليتقاطعوا مع ظروف هذه الدعوة لا يعني التطابق بين موقف رشيد رضا وبين الموقف الرسمي لدى بعض أصحاب مشاريع السلطات والدول في المنطقة[٤]. إن مطلب الخلافة لم يكن ليقتصر على الفقهاء والعلماء وإنما كان

---

(١) «مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية». المنار، مجلد ٢٧، جزء ٥، ص ٣٧٠ ـ ٣٧٦.

(٢) يلمّح رشيد رضا إلى هذا بقوله في رسالة بعثها إلى صديقه شكيب أرسلان. « ملأ علماء الأزهر أرجاء العالم جهلاً بما بايعوا خليفة الآستانة بالأمس وبما قاموا يكفّرون حكومة الكماليين اليوم ويدعون إلى قتالها لإرجاعها عن بغيها على خليفة الرسول وإمام الأمة برعمهم. بعد هذا وبعد أن عرفوا هوى عابدين في المسألة أصدروا قرارهم الرسمي باسم هيئة كبار العلماء فقالوا الحق في خلافة عبد المجيد والترموا الدعوة إلى المؤتمر وأبعدوا موعد عقده فجعلوه في مثل هذا الشهر من العام المقابل وألغوا لجنة أكثر أعضائها ممن بايعوا عبد المجيد ثم نصروه بعد إخراجه فزعموا أن بيعته لا تزال في أعناق المسلمين». راجع شكيب أرسلان: رشيد رضا، أو إخاء أربعين سنة، م.س.، ص ٣٦٧.

(٣) راجع موقف رشيد رضا من هذه السياسة في: **الخلافة أو الإمامة العظمى** م س حيث يفرد فصلاً بعنوان: «الخلافة ودول الاستعمار»، وحيث يقول: «وقد عيت الدولة البريطانية منذ أول زمن هذه الحرب بالبحث في مسألة الخلافة وطفق رجالها يستطلعون علماء المسلمين وزعماءهم في مصر والسودان والهند وغيرها آراءهم فيها ليكونوا على بصيرة فيما يريدونه من إبطال تأثير إعلان الخليفة العثماني الجهاد الديني بدعوى بطلان صحة خلافته..». ويرى رشيد رضا أن السياسة البريطانية، هي في الواقع ضد إحياء خلافة إسلامية حقيقية يندمج فيها السياسي والديني ولا ينفصلان. يقول. «إن السبب الأول لكون الدولة البريطانية هي الخصم الأشد الأقوى من خصوم الخلافة الإسلامية هو أنها تخشى أن تتجدد بها حياة الإسلام وتتحقق فكرة الجامعة الإسلامية فيحول ذلك دون استعبادها للشرق كله»، ص ١١٣ ـ ١١٥.

(٤) عندما يرى محمد عمارة في حملة المنار ضد علي عبد الرازق وجهاً من أوجه حملة الملك المتناغمة مع حملة «هيئة كبار العلماء»، فإن هذا الرأي لا يقدم دليلاً يثبت أن موقف رشيد رضا كان يتحرك على قاعدة تحرك الملك فؤاد. راجع رأي محمد عمارة في مقدمة **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرارق، م،س. ص ١٦ - ١٧. والواقع أن علاقة الملك ببعض العلماء كانت موضوع نقد من قبل رشيد رضا في العديد من مقالاته=

يترجم حالة إسلامية واسعة في ظرف مقاومة الاحتلالات الأجنبية الممتدة على العديد من مناطق العالم الإسلامي (من الهند حتى المغرب مروراً بالعراق وسوريا ومصر)، وفي ظرف انهارت فيه السلطنة العثمانية، ولم يقدِّم مصطفى كمال، وكما كان المسلمون ينتظرون منه، بديلاً لسلطان مسلم، يُعوّض تقهقر «الخلافة».

وإذا كان المؤتمر قد أجّل مسألة البتّ في الخلافة بسبب ظروف المسلمين (الاحتلال، العصبيات القومية)، طارحاً صيغة المؤتمرات اللاحقة في البلاد الإسلامية، فإن رشيد رضا يعلّق «بعض الأمل» على المؤتمر، فيقول: «ولا أعني بالأمل أن يتفق أعضاء المؤتمر على نَصب إمام ترضاه الشعوب الإسلامية كلها أو أكثرها بل أكبر الأمل عندي وضع نظام يدعو إليه». هذا النظام كان قد بيّن أسسه في كتابه **الخلافة أو الإمامة العظمى** (١٩٢٢)، وهو الآن وبمناسبة انعقاد المؤتمر (١٩٢٦) يستعيدها، فيذكّر بمهمة «حزب الاصلاح» الذي اقترح إنشاءه والذي ينبغي أن يضم من يجمع بين «فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي وكنه الحضارة الأوربية»[١].

ويرى أن «أول ما يجب على الحزب (. . .) أن يضع نظاماً أساسياً لحكومة الخلافة على أتم الوجوه التي تقتضيها حال العصر في حراسة الدين وسياسة الدولة أو الدول الإسلامية وإصلاح الأمة، وبرنامجاً لتنفيذ هذا النظام بالتدريج السريع الذي يدخل في الطاقة، وكتاباً في الأصول الشرعية للقوانين الإسلامية تقوم به الحجة على كل من يزعم عدم صلاحية الشريعة للحضارة والعمران في هذا العصر».

ويقترح رشيد رضا أيضاً أن «يُوضع نظام مؤقت لإمامة الضرورة ويشرع في تنفيذ النظامين معاً».

ويعطي المثال التفصيلي التالي: «تنشأ مدرسة عالية لتخريج المرشحين للإمامة العظمى وللاجتهاد في الشرع الذين يُنتخب منهم رجال ديوان الخلافة الخاص وأهل القضاء والإفتاء وواضعو القوانين العامة ونظم الدعوة إلى الإسلام والدفاع عنه، وإزالة البدع والخرافات اللاصقة بأهله. ومما يُدرَّس في هذه المدرسة أصول القوانين الدولية وعلم الملل والنحل وخلاصة تاريخ الأمم وسنن الاجتماع ونظم الهيئات الدينية كالفاتيكان والبطاركة والأساقفة وجمعياتهم الدينية وأعمالها. فمتى تخرّج من هذه المدرسة في الزمن المعيّن أفراد مستجمعون لشرائط الخلافة ومن

= وتعليقاته. ففي تعليقه على معنى «هيئة كبار العلماء» يقول: «جماعة رسمية منهم معدودون يلقبون هذا اللقب بنص قانون الأزهر ولهم رواتب معينة من الحكومة». المنار، مجلد ٢٥، جزء ٥، ص ٣٦٧. ومن جهة أخرى كان رشيد رضا يفضّل أن يكون مركز زعامة العالم الإسلامي في مكة، وذلك في إثر انتصار عبد العزيز بن سعود على الشريف حسين، ولكن دون أن يرى فيه مرشحاً للخلافة. راجع: شكيب أرسلان: السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، م.س. ص ٣٥٢، (رسالة من رشيد رضا إلى شكيب أرسلان). وأيضاً أحمد الشرباصي: رشيد رضا، صاحب المنار، م.س، ص ٥٠ ـ ٥١.

(١) من رسائل رشيد رضا إلى شكيب أرسلان: في: السيد رشيد رضا، أو إخاء أربعين سنة، م.س، ص ٣٣٥.

أهمها العلم الاستقلالي الاجتهادي والعدالة تزول ضرورة جعل الخليفة جاهلاً أو فاسقاً».

ويضيف: «فإذا انتُخب أحد المتخرجين في هذه المدرسة انتخاباً حراً من قبل أهل الاختيار الذين يتحرى فيهم أن يكونوا من جميع الأقطار الإسلامية ولا سيما المستقلة منها بموجب النظام الخاص له، ثم بايعه من سائر أهل الحل والعقد من يحصل بهم الثقة التامة للأمة كافة، قامت الحجة على كل فرد وجماعة أو شعب بأنه هو الإمام الحق. . .»

ويذكر أخيراً حزب الاصلاح «بأهم البرامج والنظم التي يتوقف عليها العمل وهي:

- برنامج المدرسة العليا التي يتخرج فيها الخلفاء والمجتهدون،
- برنامج انتخاب الخليفة،
- برنامج ديوان الخلافة الإداري والمالي ومجالسه. .»[1].

والملاحظ أن الخلافة التي يتوخى الفقيه التأسيس لها مستقبلاً، وعلى قاعدة الأصول الشرعية، تجد نموذجها المثالي في خلافة انقضى عليها ألف وثلاثمائة سنة (الخلافة الراشدية). ومنذ ذلك الحين ـ أي منذ تولي معاوية (٦٨٠ م) وحتى مؤتمر ١٩٢٦، استمرّت الدولة السلطانية «دولة جائرة تُبرَّر بحكم الضرورة»، ولكن لا يشرَّع لها كخلافة حقيقية. ولعلَّ هذا ما يجعل عبدالله العروي يرى في ذلك نوعاً من «الطوبى» التي يصفها بأنها «حنين لنظام أمثل» و «مرهون بالمشيئة الربانية». ولهذا تبقى صورة الدولة المثالية في ادراك الفقيه «ظلّ السلطنة القائمة» و «وسيلة لتقوية وضع قائم وتكريسه»، حيث «يعيش المرء تحت سلطان ويتخيل نظاماً لا يحتاج إلى سلطان»[2].

إذا صحّ تحليل العروي من جهة على دعوة الفقيه التى تبقى ذاتية وطوباوية في تصورها «خلافة راشدية» كنموذج أو مثال لم يُطبَّق خلال ألف وثلاثمائة سنة، أي في مجمل التاريخ الإسلامي، فإنه من جهة أخرى يثور سؤال حول موقع الفقيه بين المجتمع والدولة في هذا التاريخ، وخاصةً عندما يتمثّل هذا الموقع بقيادات يختلط في توجهاتها الفقه بالسياسة، والتصورات الدينية بالتطلعات الاجتماعية والوطنية. فهل يستمر هذا الموقع «ظلاً للسلطنة القائمة»؟ يمكن أن نعطي من تاريخ هذه المرحلة التي ندرسها أمثلة عديدة تبرزها تجارب الثورات الأهلية في العقد الثالث من القرن العشرين على امتداد المنطقة العربية من العراق (ثورة العشرين) وحتى المغرب (ثورة الريف بقيادة عبد الكريم الخطابي).

في الحالة الأولى، نعرف أن علماء النجف لعبوا دوراً قيادياً في الثورة وفي تنظيمها وفي إدارة المجتمع، ولم يطالبوا بدولة يكون فيها الحكم للعلماء[3].

وفي الحالة الثانية يرى أحد المؤرخين أنه التقت في نموذج عبد الكريم الخطابي في مرحلة

(١) الخلافة أو الإمامة العظمى، م.س.، ص ٧٨ ـ ٨٠.

(٢) عبدالله العروي، مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١، ص ١١٤، ١١٨ ـ ١٢٠.

(٣) عبدالله الفياض: الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٦٣، ص ٨١.

ثورته وبناء «جمهورية الريف»، عناصر دولة حديثة متكيّفة مع التشريع الأساسي الراشدي[1]. ومع ذلك لم يدخل الخطابي في حلبة الجدل حول مسألة الخلافة حينما طُرحت. بل يذكر أنه عندما تلقى الدعوة لحضور مؤتمر الخلافة في القاهرة، كان عبد الكريم الخطابي متنبهاً لأمر أساسي، وهو الحذر من الانجرار في عملية توظيف الفقه في سياسات «الخلافة» والملوك، ولكي لا يُستفاد من المؤتمر لهذا الملك أو ذاك. فكانت التعليمات الشفهية التي اعطاها لوفده «تقضي بعدم تأييد أي مرشح». وكان الموقف الفقهي الذي يقف وراء ذاك الموقف السياسي: «عدم جواز مفهوم الخلافة الإسمية التي يُمكن أن يستغلّها عدد كبير من المتسلطين»[2].

ومع ذلك يبقى تأكيد الخطابي على طريقة الشورى في بيعة الإمام واستقلال الموقف الفقهي عن السياسات السلطانية مثيراً لأسئلة وصعوبات كان رشيد رضا قد طرحها في كتاباته بين أعوام ١٩٢٢ و ١٩٢٦، ولم يجد لها جواباً إلا «التأجيل» والإعداد لمنصب «الخليفة» عبر حزب الإصلاح ومدرسة المجتهدين والدعوة إلى «المؤتمرات الإسلامية».

هذا، في حين أن محاولة معاصرة لكتابات رشيد رضا، كانت أكثر واقعية وأكثر جدّية، رغم ايجازها. لقد حاول شيخ أزهري هو علي عبد الرازق أن يجيب على المأزق الذي أوصلت إليه أفكار رشيد رضا حول مسألة الخلافة، وعلى أزمة بناء «دولة محدثة» في العالمين العربي والإسلامي، ودون أن تكون «مؤسسة الخلافة» سلّماً للسلطان الجديد.

علي عبد الرازق(*): لا نظام خلافة في الإسلام

صدر كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** عام ١٩٢٥، أي في الفترة التي ازدحمت فيها مناقشات مسألة الخلافة منذ الحرب العالمية الأولى وحتى تاريخ إلغاء المنصب عام ١٩٢٤، مروراً بوثيقة حكومة أنقرة عام ١٩٢٢ وبكتابات رشيد رضا في **المنار** على امتداد أعوام ١٩٢٢، ١٩٢٣، ١٩٢٤، ١٩٢٥. وفي هذا الوقت كان يتم التحضير في القاهرة لمؤتمر الخلافة الذي حاول

(١) عبد الرحمن اليوسفي: «مؤسسات جمهورية الريف» في ندوة: **الخطابي وجمهورية الريف** ـ باريس، كانون الثاني/ يناير ١٩٧٣. نُقل إلى العربية باشراف صالح بشير، بيروت، دار ابن رشد، ١٩٨٠، ص ٦٣. ويمكن الاطلاع على نماذج من هذا التشريع في المرجع نفسه، ص ٦٥ ـ ٧٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧، اعتماداً على أوراق السيد حسن البغدادي سكرتير عبد الكريم السابق. ويعلّق المؤرخ عبد الرحمن اليوسفي: «لم يُقبل ممثلو دولة الريف في المؤتمر بناء على طلب من إسبانيا» وكان أن تأجل عقد المؤتمر إلى العام التالي ١٩٢٦.

(*) علي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦ م): باحث، من أعضاء مجمع اللغة العربية بمصر. وُلد بأبي جرج، من أعمال المنيا، وتعلّم بالأزهر ثم بأكسفورد. وعُيّن قاضياً في المحاكم الشرعية. وأصدر كتاب **الإسلام وأصول الحكم** سنة ١٩٢٥، فأغضب ملك مصر وسُحبت منه شهادة الأزهر، وانصرف إلى ممارسة المحاماة وانتُخب =

الملك فؤاد توظيف بعض اتجاهاته من أجل ملء الفراغ الذي تركه انسحاب تركيا ـ مصطفى كمال من زعامة العالم الإسلامي. وعليه يمكن اعتبار هذا الكتاب مساهمة في النقاش الدائر، تهدف إلى تقديم حل لإشكالية الدولة التي يجري بحث منطلقاتها وأسسها وعلاقتها بالإسلام آنذاك.

كانت المحاولات تجري في تركيا ومنذ حركة التنظيمات ثم إعلان الدستور، وانتخاب «الخليفة ـ السلطان» من قبل المجلس، على صعيد الدولة العثمانية ككل.

وقد ترجّحت تلك المحاولات بين القول باستيعاب الشريعة للمعطى السياسي الغربي حيث تتساوى البيعة ومفهوم سيادة الشعب عند نامق كمال[1]، وبين الدعوة لدولة وضعية ينفصل عنها الدين عند ضياء جوك آلب. وهذا الفصل يقوم على التمييز بين «الشريعة الذاتية والشريعة الاجتماعية»، بين النص والعرف، وعلى إعطاء الأهمية للعرف على النص. تلك كانت مقومات وثيقة فصل الخلافة عن السلطنة وإلغاء هذه الأخيرة، ثم إلغاء الأولى إلى أن أغلقت تدابير آتاتورك ـ كما يقول روزنتال ـ الباب أمام استكمال هذه الاختبارات النظرية[2]، بينما استمرت في البلدان العربية والإسلامية الأخرى الخاضعة للسيطرة الغربية التساؤلات ذاتها. وفي حالة علي عبد الرازق، يدفعه الجدل القائم إلى تطوير النص الخلدوني الذي يميز بين الخلافة والملك، بين الوازع الديني والعصبية، وإلى تأويله منتهياً إلى القول بغياب وجوب الخلافة في الإسلام، وبأن ما يقال له «خلافة» هو سلطان زمني يتبدل ويتغير ويزول، ويقوم على القهر والغلبة.

يقول: «لم نجد فيما مرّ بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض، من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم. ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والاشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين، وأنهم لكثير، من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلاً، ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفين منهم قد أعجزهم أن يجدوا في كتاب الله تعالى حجة لرأيهم فانصرفوا عنه إلى ما رأيت، من دعوى الاجماع تارة، ومن الالتجاء إلى أقيسة المنطق وأحكام العقل تارة أخرى»[3].

وهو إذ يدفع بالتحليل الخلدوني إلى نهايته في مسألة علاقة السياسة بالدين، يفصل السياسي

= عضواً في مجلس النواب، فمجلس الشيوخ، وعُيّن وزيراً للأوقاف. وعمل في حزب المعارضة لسعد زغلول، واستمر ٢٠ سنة يُحاضر في طلبة «الدكتوراه» بجامعة القاهرة في مصادر الفقه الإسلامي. وطبع من كتبه أمالي علي عبد الرازق: رسالة جمع بها دروساً ألقاها عام ١٩١١، فـ الإجماع في الشريعة الإسلامية، ومحاضرات ألقاها في جامعة القاهرة، و من آثار مصطفى عبد الرازق، في سيرة أخيه مصطفى. [عن خير الدين الزركلي، الأعلام، م. س، مجلد ٤، ص ٢٧٦].

(١) B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, p 142- 143.

(٢) E Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965.

(٣) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٢.

عن الديني، ويجعل المجال السياسي حيزاً علمياً مستقلاً عن علوم الدين. فالإسلام ليس سياسياً وينبغي أن يبحث عن أنظمة الحكم والدولة لا في الفقه وإنما في العلوم السياسية الوضعية، فهو بعد أن يشير إلى خلاف المسلمين حول مقام الخلافة منذ أبي بكر الصدّيق وبروز حركة المعارضة وتياراتها يقول: «مثل هذه الحركة كان من شأنها أن تدفع القائمين بها إلى البحث في الحكم وتحليل مصادره ومذاهبه، ودرس الحكومات وكل ما يتصل بها ونقد الخلافة وما تقوم عليه، إلى آخر ما تتكون منه علوم السياسة. لا جرم أن العرب قد كانوا أحقّ بهذا العلم وأول من يواليه»[1].

ويتساءل عن غياب هذا العلم فيقول: «فما لهم قد وقفوا حيارى أمام هذا العلم، وارتدوا دون مباحثه حسيرين؟ مالهم أهملوا النظر في كتاب **الجمهورية** لافلاطون وكتاب **السياسة** لارسطو وهم الذين بلغ من اعجابهم بارسطو أن لقبوه المعلم الأول؟ وما لهم رضوا أن يتركوا المسلمين في جهالة مطبقة بمبادىء السياسة وأنواع الحكومات عند اليونان، وهم الذين ارتضوا أن ينهجوا بالمسلمين مناهج السريان في علم النحو، وأن يروضوهم برياضة بيدبا الهندي في كتاب **كليلة ودمنة**، بل رضوا أن يمزجوا لهم علوم دينهم بما في فلسفة اليونان من خير وشر وإيمان وكفر؟».

ويعلّق علي عبد الرازق على تساؤله: «لم يترك علماؤنا أن يهتموا بعلوم السياسة اهتمامهم بغيرها غفلة منهم عن تلك العلوم ولا جهلاً بخطرها...»[2]. والسبب في رأيه هو الإرهاب الذي مارسه الخلفاء فلم يسمحوا بالنقد وحرية الرأي[3].

أما ربط مقام الخلافة بالدين وجعل مسألتها مسألة فقهية ـ دينية تتمحور حول البيعة فيرد علي عبد الرازق على هذا المفهوم ـ مفهوم البيعة ـ بشواهد من التاريخ الإسلامي مؤداها «أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف والجيش المدجج والبأس الشديد»[4].

ويذكّر علي عبد الرازق بقصة البيعة ليزيد «حين قام أحد الدعاة إلى تلك البيعة خطيباً في الحفل فأوجز البيان في بضع كلمات (...) قال (أمير المؤمنين هذا) وأشار إلى معاوية، (فان هلك فهذا) وأشار إلى يزيد (فمن أبى فهذا) وأشار إلى سيفه»[5].

هذه القصة التي يعتبرها الفقهاء السنّة بداية «الملك العضوض» ينطلق منها علي عبد الرازق ليدين من خلالها صيغة البيعة والإجماع معتبراً إياها غطاء لاستبداد المتغلّب منذ ذلك الحين وحتى تاريخنا الراهن، ومعطياً مثل بيعة فيصل بن الحسين في العراق للتدليل على قيام البيعة على تغلّب الانكليز يقول: «تذكرنا قصة يزيد بن معاوية بقصة فيصل بن حسين بن علي. كان أبوه حسين بن

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩ وما بعدها.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٣١.

علي أحد أمراء العرب الذين انحازوا في الحرب العظمى إلى جانب الخلفاء خروجاً على الترك، وعلى سلطان الترك (. . .) وامتاز فيصل أحد أولئك الأولاد بالزلفى من الانجليز لحُسن بلائه في مساعدتهم واخلاصه في خدمتهم فعيّنوه ملكاً على الشام. ولم يكد يستقر به حتى هاجمت ملكه جيوش الفرنسيين فولّى فيصل هارباً، تاركاً مملكته وعرضه وغيرهما حتى وصل إلى انكلترا. ومن هناك حمله الانجليز إلى بلاد العراق، ونصّبوه عليها ملكاً وقد زعم الانجليز أن أهل الحل والعقد من أمة العراق انتخبوا فيصلاً ليكون ملكاً عليهم بالإجماع، اللهم إلا أن يكون قد خالف في ذلك نفر قليل لا يُعتدّ بهم. فأولئك الذين دعاهم ابن خلدون من قبل شواذ».

ويضيف: «ولعمرك ما كذب الانجليز فإنهم قد عملوا انتخاباً له كل مظاهر الانتخاب الحرّ القانوني، واخذوا يومئذ رأي الكثيرين من أهل الزعامة في العراق، فكان رأيهم أن ينتخبوا فيصلاً ملكاً عليهم».

ويعلّق: «. . . إن (هذا) الذي أخذ به خطيب معاوية البيعة ليزيد هو عينه هذا الذي أخذ به الانجليز إجماع العراقيين لإمامة فيصل»[1].

وتبقى المعضلة الأساسية في هذا المنهج: إذا كان الإسلام لم يدعُ إلى بناء دولة ولم يحدّد أجهزتها وولاتها وقضاتها كما تمثّلت في حكومات الخلفاء الراشدين، فماذا يمكن اعتبار حكومة النبي محمد؟ . . .

انسجاماً مع منطقه في نفي وجود الخلافة كمؤسسة في الإسلام، يرى علي عبد الرازق أن الدعوة النبوية اقتصرت على الرسالة «ولم تنشىء ملكاً». وهو إذ يحرص على الدمج بين الخلافة والسلطنة، كرد على محاولة التمييز الفقهي، يجهد، في معالجته أمر الرسالة والحكم اعتماداً على تشوش الأخبار المتعلّقة بالتنظيم الإداري والمالي والقضائي المنسوب إلى الرسول، أن ينفي عن الرسول محاولة بناء دولة، يقول: «وما يروى من ذلك فكله عبارة عن توليته أميراً على الجيش، أو عاملاً على المال، أو إماماً للصلاة، أو معلّماً للقرآن، أو داعياً إلى كلمة الإسلام. ولم يكن شيء من ذلك مطرداً. وإنما كان يحصل لوقت محدود، كما ترى فيمن كان يستعملهم ﷺ على البعوث والسرايا، أو يستخلفهم على المدينة إذا خرج للغزو».

ويضيف: «إذا نحن تجاوزنا عمل القضاء والولاية إلى غيرهما من الأعمال، التي لا يكمل معنى الدولة إلا بها، كالعمالات التي تتصل بالأموال ومصارفها (المالية) وحراسة الأنفس والأموال (البوليس) وغير ذلك مما لا يقوم دونه أقل الحكومات وأعرقها في البساطة، فمن المؤكد أننا لا نجد فيما وصل إلينا ذلك عن زمن الرسالة شيئاً واضحاً يمكننا ونحن مقتنعون ومطمئنون، أن نقول إنه كان نظام الحكومة النبوية»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

واضح أن الدولة أو الحكومة عند علي عبد الرازق وكما عرفها التاريخ الإسلامي هي دولة الدواوين والولاة، أي الدولة السلطانية، أو دولة «العصبية» التي أرّخ لها وحلّل طريقة قيامها ابن خلدون، على قاعدة قانون «التغلب» والتي كان الماوردي قد اضفى عليها ـ كإمارة استيلاء و «كولايات» ـ طابعاً شرعياً مقبولاً «كضرورة». وها هو علي عبد الرازق يدفع بالنظرية الخلدونية إلى أقصاها ليرفض التسوية التي لجأ إليها الماوردي وبقية الفقهاء الذين صالحوا بين «السلطنة والخلافة»، ليقول إنهما عملياً وتاريخياً من طبيعة واحدة: هي طبيعة العصبية والتغلّب التي لا علاقة للدين بها وإن تسترت به.

وهكذا يفصل علي عبد الرازق الاجتماع الإسلامي المتدين عن فكرة الدولة كمؤسسة، سواء كانت خلافة أو سلطنة، ليترك المجال مفتوحاً أمام العقل السياسي كي يجتهد في أمر نظام الحكم. فهو يختم كتابه بقوله: «والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وأما تلك فخطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم، وقواعد السياسة». كما أن تبرير الجيوش الإسلامية، وعمارة المدن والثغور، ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب أو إلى قواعد الحروب، أو هندسة المباني وآراء العارفين.

«لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمكن ما دلّت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[١].

يعلّق روزنتال على أطروحة علي عبد الرازق قائلاً: «إن دعوته لضرورة أن يتبنى المسلمون الدولة الوضعية تقطع الطريق على الفكر الذاتي المتمثل بطرح رشيد رضا لمسألة الخلافة وتنقل الصراع الذي خسره الإسلام في تركيا إلى العالم العربي»[٢].

صحيح أن النقاش انتقل إلى العالم العربي آنذاك، ولكن من غير أن تبرز على موازاته «دولة كمالية» عربية، أي دولة تتبنى نموذج «القومية العلمانية» الغربية وتكون قد حقّقت استقلالاً عن المستعمِر الغربي نفسه. فالسلاطين والملوك العرب المنتشرون في أنحاء المنطقة العربية، كانوا بمعظمهم مرشحي الغرب للدول الإقليمية «الحديثة» أو أصحاب «سلطنات مستقلة» تدور في فلك الغرب المنتصر وتتمثل الإسلام من موقع ما آلت إليه «السلطنة العثمانية»، أي مجرد «صبغة دينية»

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٢

(٢) E. Rosenthal, *op. cit.*, p. 102.

لتقوية دولة السلطان أو الملك. ومن هنا كان حرص الملك فؤاد على التصدي لكتاب علي عبد الرازق والدفع إلى محاكمته من قبل هيئة كبار العلماء، وذلك لكي يقوّي زعامته بالإسلام ولكي يبرر ترشيحه ضمنا للخلافة وقد شغر مركزها بإلغائها في تركيا، خاصة وأن الإعداد لمؤتمر الخلافة كان يجرى آنذاك في القاهرة[1].

وأما الثورات الأهلية العديدة التي انفجرت في المنطقة العربية في مشرقها وفي مغربها، فإنها لم تؤد إلى قيام دول تحمل المضامين الأهلية المحلية الإسلامية (الوطنية المندمجة بالإسلام) كتلك التي حملها، على سبيل المثال، عبد الكريم الخطابي بالنسبة إلى المغرب، أو علماء النجف بالنسبة إلى العراق، أو التي فكّر بها سعد زغلول في صورة توفيقية لدولة مصرية حديثة تتصالح مع الإسلام[2]، أو التي شكّلت الهموم الفكرية الوحدوية لدى شكيب أرسلان ورشيد رضا وعادل أرسلان في متابعتهم لحركة الجهاد في الثورة السورية ومستقبلها[3].

ذلك أن سعي السلاطين والملوك المحلّيين إلى اعتلاء عروش «دول محدثة» ونزوع أعيان وزعامات مدينية محلية لترؤس كيانات سياسية كانا يترافقان مع عنف الدول الغربية وتدمير المقاومة الأهلية وإرساء إدارات محلية مكانها. وكان هذا وذاك يتقاطعان في المرحلة اللاحقة عند ملتقى تحوّلين: تحوّل في السياسة الدولية للاستعمارين الفرنسي والبريطاني من جهة، وتحوّل في سياسة المواجهة لدى القيادات المحلية التي كان لها بعض المواقع في الثورات الأهلية. فبالنسبة إلى السياسة الدولية، اتخذت السيطرة الغربية لنفسها أسلوب المعاهدات الذي يضمن للدولة السيطرة الغربية وإلحاقها للدولة الجديدة «المستقلة» وذلك عبر «الامتياز الخاص» في العلاقة،

---

(١) راجع وصفاً تاريخياً وثائقياً لظروف محاكمة علي عبد الرازق ولردود الفعل التي أثارها الكتاب في. مقدمة محمد عمارة لكتاب علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، م.س، ص ٧ ـ ٤٢.

(٢) لم يوافق سعد زغلول على كتاب علي عبد الرازق، بل هاجمه قائلاً: «قرأت كثيراً للمستشرقين ولسواهم فما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام حدَّة كهذه الحدة في التعبير على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق. لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه. وإلا فكيف يدّعي أن الإسلام ليس مدنياً ولا هو بنظام يصلح للحكم؟ فأية ناحية مدنية من نواحي الحياة لم ينص عليها الإسلام؟ هل البيع أو الإجارة أو الهبة أو أي نوع آخر من المعاملات؟ ألم يدرس شيئاً من هذا في الأزهر؟ أولم يقرأ أن أمماً كثيرة حكمت بقواعد الإسلام فقط عهوداً طويلة كانت أنضر العصور؟ وأن أمماً لا تزال تحكم بهذه القواعد وهي آمنة ومطمئنة؟ فكيف لا يكون الإسلام مدنياً ودين حكم؟!» ورد في: محمد عمارة، المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٣) راجع مراسلات رشيد رضا إلى شكيب أرسلان في شأن الثورة السورية والخلاف مع آل لطف الله والدكتور شهبندر في: **السيد رشيد رضا، أو إخاء أربعين سنة**، م.س.، ص: ٤٦٧، ٤٩٨، ٦٥٢، ٧٠٨، ٧١٧، قارن أيضاً: ذوقان قرقوط: **تطور الحركة الوطنية في سورية ١٩٢٠ ـ ١٩٣٩**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٥، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٢. قارن أيضاً في كتابنا: **مختارات سياسية من مجلة«المنار»**: (بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٩٦) حول موقف رشيد رضا من المسألة السورية، ص ٢٦٣ ـ ٢٧٣.

و «الاستشارة» ومنح المعونة العسكرية لبناء «الجيش الوطني. . .» إلخ[1]. أما بالنسبة إلى قوى الحركات الوطنية المتشكلة في الدول ـ الأقطار، فقد بدأت هذه الأخيرة تصوغ برامجها على قاعدة «النضال السلمي» بواسطة «الأحزاب الدستورية» والكتل البرلمانية، والنقابات من أجل مزيد من ممارسة «البرلمانية» و «الحياة الدستورية» والصلاحيات الإدارية في الدولة الجديدة.

إنه نموذج ديمقراطي مقتبس من الغرب، ولكن ممنوع عليه أن ينجح، لأن سياسات الدول الغربية كانت تعارض تطبيق «ديمقراطيتها» خارج حدودها[2].

في سياق هذه الظروف، ظروف ما بعد ضرب الثورات الأهلية في المنطقة العربية وظروف بناء الدولة في ظل معاهدات الوصاية والاستقلالات التابعة، كانت النقاشات الفكرية السياسية التي أثارها كتاب علي عبد الرازق لا تترجم الحيز «الشرعي» الذي اجتهد به الكاتب ليجيز للمسلم أن يكون علمانياً في مسألة بناء الدولة فحسب، وكما شاء أن يقول روزنتال، بل كانت تترجم أيضاً موقفاً من حدث مصيري: الحدث هو الدولة الكمالية وضغط المشاريع الغربية في المنطقة.

ففي تركيا كان مصطفى كمال قد بدأ يقيم دعائم الدولة القومية العلمانية منذ عام ١٩٢٤. وقبل ذلك كان يقود حركة تحرير للأطراف استخدم فيها الإسلام صيغة تعبوية ومصدر دعم ومساندة، وكان قد لجأ في الوقت نفسه إلى العلاقات الدبلوماسية والتسويات على حساب الآخرين، وبالتحديد على حساب الثورات العربية المجاورة، وذلك لتخليص الأرض التي عيَّنها الميثاق القومي حدوداً للأمة التركية.

هذا الحدث يستحضره أحد مجاهدي الثورة السورية معجباً ببطولة مصطفى كمال، ولكن واعياً في الوقت نفسه العوامل المتناقضة التي أدّت إلى انتصاره وأهمّها اثنان: الدعم الإسلامي، ودخول مصطفى كمال مع الغرب في تسويات قامت على حساب الثورات العربية المجاورة.

يقول منير الريّس: أحد مناضلي الثورة السورية: «عقدت (فرنسا) مع مصطفى كمال صلحاً

---

(١) دشنت بريطانيا هذه السياسة في العراق وهي السياسة التي رسمت خطوطها كما رأينا في مؤتمر القاهرة ١٩٢١. لقد تم عقد سلسلة من المعاهدات بين بريطانيا والدولة المنشأة: معاهدة ١٩٢٢، معاهدة ١٩٢٦، معاهدة ١٩٢٧، معاهدة ١٩٣٠. . . وقد أصبحت المعاهدات البريطانية ـ العراقية نموذج الحركة المطلبية الوطنية في المنطقة فيما بعد. قارن: جورج أنطونيوس: **يقظة العرب** (الترجمة العربية) بيروت، دار العلم للملايين، ط ١٩٦٢، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٤. قارن أيضاً: عبدالله الفياض: **الثورة العراقية سنة ١٩٢٠**، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٦٣، ص ٣٢٨ ـ ٣٣٣.

(٢) راجع حول الموقف الفرنسي من مسألة «التمثيل البرلماني» في مشروع «تنظيم لبنان وسوريا» عام ١٩٢٠، المراسلات السرية بين الرئيس الفرنسي ميلِّران Millerand والمفوض السامي، الجنرال غورو، في وجيه كوثراني، **السكان، الاقتصاد والسياسة في بلاد الشام في مطلع القرن العشرين**، بيروت، معهد الانماء العربي، ١٩٨٠، ص ٢٢٣.

في معاهدة أنقرة، تخلت فيها لتركيا عن كيليكية وجزء كبير من شمال سورية لتستطيع سحب قواها من كيليكية الثائرة عليها ولحشدها مع قواتها في سورية لضرب ثورة الزعيم هنانو في الشمال والقضاء على كل مقاومة في سورية، ولانتزاع اعتراف تركيا وتنازلها عن سورية باعتبارها كانت جزءاً من بلاد الدولة العثمانية. وفي كل مرة كانت الأسلحة والذخائر تُترك من الدولة الأجنبية المنسحبة للجيش التركي يستعين بها في حربه ضد اليونان، الدولة التي تدعمها بريطانيا في توسعها في بر الأناضول. . .».

ويتابع: «واليونان دولة صغيرة لا تُقاس قوتها بقوة فرنسا التي تستعمر سورية وتضرب ثوراتها. وهناك أيضاً العالم الإسلامي بأسره كان يعطف على تركيا ويعتبرها دولة الخلافة الإسلامية، ويؤيد ثورتها ويجمع لها التبرعات، حتى إن سورية التي ذاقت من الظلم والاضطهاد التركي ما ذاقت جمعت لثورة مصطفى كمال الأموال تبرعاً، وقدمتها إليها. ويوم انتصرت الثورة التركية على اليونان ازدانت المساجد والمآذن بالمصابيح، واحتفلت مدينة حماة[1] بالنصر، وتليت سيرة مولد الرسول الأعظم ابتهاجاً به، وأحسب أن المدن السورية لم تكن أقل بهجة من حماة»[2].

لكن ما يراه منير الريّس وهو في موقع الثورة حول سبب نجاح مصطفى كمال في ثورته وفشل الثورة السورية يغيب تماماً عن الصورة التي يقدمها أصحاب **المقتطف** (فارس نمر ويعقوب صروف وفؤاد صروف). إنها «دولة العقل» التي انتصرت لأنها قطعت مع كل قديم، وعند عبد الرحمن شهبندر الدولة التي انتجتها الثورة التي قامت على استكمال التنظيم (الحزب)، وهو ما غاب في الثورة السورية أو لم يكن مستكملاً، ويقصد به حزب الشعب[3] كما سنرى.

أصحاب «المقتطف»: فارس نمر، يعقوب صروف، فؤاد صروف

يستعيد أصحاب **المقتطف** خلفية موقعهم الذي ارتسم في العديد من تحركاتهم (جمعية ١٨٨٠ السرية في بيروت)[4]، وفي العديد من كتاباتهم ودعواتهم التي نادوا فيها، والذي يدعو إلى تبني الايديولوجية الليبرالية الغربية ونموذج الدولة التي تقوم وفق الإعداد الغربي، حتى لو اقتضى ذلك تدريباً تحت وصاية المحتلين. يستعيد أصحاب **المقتطف** هذا الموقف ليذكروا بأن انجاز

---

(١) يتحدث منير الريس عن حماه لكونها مدينته التي كان يقيم بها آنذاك.

(٢) مير الريس: **الكتاب الذهبي للثورات الوطنية في المشرق العربي: الثورة السورية الكبرى**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٩، ص ١٢٠.

(٣) لوحدة التسمية دلالتها دون شك، فالتماهي مع التجربة الكمالية طال أيضاً تسمية الحزب الذي شارك في تأسيسه عبد الرحمن شهبندر في سورية.

(٤) راجع: زين نور الدين زين: **نشوء القومية العربية**، بيروت، دار النهار، ١٩٦٦، ص ٥٥ ـ ٦٦. راجع أيضاً كتابنا: **الاتجاهات الاجتماعية السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠**، بيروت، معهد الإنماء، ١٩٧٦، ص ١٢٥ ـ ١٣٤.

مصطفى كمال هو الحل الوحيد لمداواة التعددية الدينية والقومية، وبأن هذا الانجاز الذي أدهـ العالم «لم يدهشهم لأنه الحل الوحيد للمرض العضال».

تكتب المقتطف في نيسان ١٩٢٦: «لم تكد مدارس الأوروبيين والأميركيين تنير أذهـ الناشئة في السلطنة العثمانية بعد أواسط القرن الماضي حتى تراءى لها أن البلاد التي استولى علي العثمانيون في آسيا وأوروبا وافريقية كانت مهد العمران وكان يجب أن يبقى لها السبق على غير من الممالك فنسبت أكثر انحطاطها إلى حكومتها حتى إذا حدث الانقلاب العثماني في بداءة هـ القرن هنأ الناس بعضهم بعضاً ورجوا أن يكون لبلدان السلطنة العثمانية عصر جديد تسترد فيه أضاعته القرون الغابرة. ولكن لم يحدث شيء من ذلك لأن العلّة كانت قد تمكّنت بمرور الز وكان لا بد من تغيير جوهري ينزع القديم بحذافيره. ثم جاءت الحرب وتمزقت السلطنة ولكن ق من الأتراك زعماء أشداء عرفوا حقيقة الداء ورأوا أنه يستحيل عليهم أن يداووا جسماً كبيراً مختلف الأجناس متشعب المذاهب، فقادهم العقل إلى الاكتفاء بأمتهم التركية وبالبلاد التي هم الأكثر الكبرى فيها ففعلوا وصدّوا عنها اليونان والفرنسيون ببسالة ومهارة تفوقان الوصف، ثم قلبوا نظ الحكم العثماني رأساً على عقب إدارياً ودينياً واجتماعياً وأتوا أعمالاً أدهشت العالم لم يقدم عل مثلها أحد ولا رجال الثورة الفرنسوية، ولكنها لم تدهشنا لأن المرض العضال لا بد له من أقو أنواع العلاج...»[1].

وإذا كانت التجربة الكمالية لم «تدهش» كتّاب من المقتطف عام ١٩٢٦ من حيث منطلقات الفكرية، فإنها بناء على إنجازاتها وخطتها في ميادين الاقتصاد والتعليم تُرشَّح لأن تكون «قدو للبلدان الشرقية. وهي «فيما لو صحت أخبارها وخلت من المبالغة» كما تقول المقتطف، «لصار تركيا سيدة ممالك آسيا بعد زمن غير طويل ولم تفقها إلا اليابان لكثرة عدد سكانها، ولضارعـ أرقى ممالك أوروبا التي تماثلها في عدد سكانها من بلجيكا وهولندا»[2].

وبالفعل في عام ١٩٣٣ يزور فؤاد صروف تركيا ويكتب سلسلة من المقالات بعنوان «م القاهرة إلى أنقرة: مشاهدات في تركيا الجديدة». وفي هذه المقالات يستعرض صروف إنجازا حكومة مصطفى كمال في مجال الزراعة، والصناعة والصحة والتعليم، فيرى في ذلك انقلاباً خطي «انتقل بتلك البلاد من الامبراطورية العثمانية المريضة إلى تركيا الجديدة التي تتقد حياة ونزوعاً إل العلى». ويدفع الإعجاب بفؤاد صروف ليُسجِّل «أن ما فعله بطرس الأكبر في روسيا، وما أحد زعماء اليابان الحديثة من التحوّل ليس إلا ظلاً باهتاً من ظلال الانقلاب الذي شمل الأمة التركية ف كل ناحية من نواحي حياتها العامة والخاصة»[3].

(١) المقتطف، الجزء ٦٨، نيسان/ ابريل ١٩٢٦، ص ٤١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١٠.

(٣) المقتطف، الجزء ٨٣، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٣٣، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

عبد الرحمن شهبندر (*)

إذا كان أصحاب المقتطف يرون في التجربة الكمالية «قدوة» تستجيب للفكر الذي حملوه وأشاعوه في مصر والذي يدعو (منذ رحيلهم من بيروت إثر تجربة «جمعية بيروت السرية») إلى بناء الدولة الوضعية على إقليم معين بمساعدة إحدى الدول الغربية (بريطانيا أو الولايات المتحدة)، فإن هذه التجربة تُرى في منظور القومي المعادي للاستعمار الغربي نموذجاً لبناء الدولة ـ الأمة بواسطة النخبة المتجانسة التي تقود الشعب نحو الانتصار والاستقلال وتحقق وحدته وتجانسه من خلال وحدتها وتماسكها.

يكتب عبد الرحمن شهبندر بعنوان «حاجتنا إلى التجانس» وبعد تجربته في أحد مواقع قيادة الثورة السورية عام ١٩٢٥، وانفجار الخلافات فيما بين قيادييها ما يلي: «ليس من مصلحة بلادنا في شيء أن نطلب لها الحكم الديمقراطي قبل أن تحصل على رحى اجتماعية نطحن بها الجماهير العربية فنجعلها متجانسة ونزيل من بينها هذه الفروق التي تجعل وحدة الرأي فيها بعيدة التحقيق، ومن العبث أن نسوس البلاد بالتعاون والاشتراك والسواد منا يعتقد مثلاً أن الإدارة الكاملة هي إدارة القرون الوسطى. والمخرج الوحيد من البلاء الذي نعانيه هو اتحاد كلمة النخبة المنتخبة منا ولم شعثها لتتمكن من جر الدهماء إلى الأمام بالقوة، وحسبنا مثالاً نحتذي به الأقليات الفاشستية والنازية والكمالية في باديء أمرها فهي التي أنقذت ايطاليا وألمانيا وتركيا من الانحلال ومن سلطة المجالس النيابية الجوفاء وإضاعتها أثمن الأوقات في القال والقيل على غير جدوى. ولعل حكومة الأقليات أو حكومة القاهرين ستمثل دور الانتقال من حكومة الغوغاء إلى الحكومة الشعبية التي يتغنى بها منذ

(*) عبد الرحمن بن صالح شهبندر (١٨٨٢ ـ ١٩٤٠ م). طبيب خطيب، من أهل دمشق. مات والده وعمره ست سنوات، فربته أمه. وتخرّج بالجامعة الأميركية ببيروت، طبيباً، سنة ١٩٠٤ م. وكان ممن دخل في جمعية «الاتحاد والترقي» بعد الدستور العثماني، فلما اتجهت سياستها إلى «تتريك» العناصر ناوأها. ونشبت الحرب العامة (سنة ١٩١٤) فتوارى، منفلتاً من دمشق إلى العراق فمصر. وأقام في القاهرة إلى ما بعد الحرب. وعاد إلى سورية سنة ١٩١٩ وعين وزيراً للخارجية فيها سنة ١٩٢٠، واحتلها الفرنسيون بعد وقعة ميسلون (في السنة نفسها) فغادرها إلى مصر فأقام نحو عام، ورجع إلى الشام، فاشترك في حفلة للمستر كرين (Charles Crane) الأميركي، فاعتقله الفرنسيون في جزيرة أرواد سنتين وبضعة أشهر. وأُطلق، فشارك في إنشاء حزب «الشعب» بدمشق. وثارت سورية (سنة ١٩٢٥ م) وهمّ الفرنسيون بالقبض عليه، ففرّ إلى جبل الدروز معقل الثورة ومنه إلى شرقي الأردن، ثم إلى القاهرة في ١٩٢٧، واختلف فيها مع أكثر العاملين لاستقلال سورية من أصدقائه الأقدمين، فتناولت الصحف موقفه، له وعليه. وانصرف إلى الاشتغال بالطب زمناً. ثم أراد الاستقرار في دمشق فعاد إليها سنة ١٩٣٨ فبينما كان في «عيادته» قبيل الظهر، دخل عليه ثلاثة أشخاص فقتلوه، واعتقلوا وأُعدموا. وكذلك كان يحسن الترجمة عن الانكليزية، ونقل عنها إلى العربية كتاب السياسة الدولية لدليزل بورنس. وكتب مقالات في مجلتي المقتّطف و الهلال، جمع بعضها في كتاب سماه القضايا العربية الكبرى. [عن خير الدين الزركلي، الأعلام، ط ٥، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠، مجلد ٣، ص ٨٠].

أجيال رواد الحكم النيابي الصحيح . .»[1].

وإدارة القرون الوسطى في نظره «هي تعلق الناس (السواد) بالخلافة والإمامة»، يقول: «إن الرأى العام كان لا يزال في كثير من الانحاء تحت كابوس الفلسفة التي أناخت بكلكلها على عقول القرون الوسطى. فكان الناس يتأثرون بكلمة خلافة وإمامة أكثر مما يتأثرون بكلمة وطن وشعب، ومنها نقص التربية السياسية. . ومنها. . ومنها. . ومنها عن التحقيق أعظمها فقد التنظيم بين أبنائها فكانت مقاومتهم للسفاحين أشبه شيء بالأعمال الانعكاسية الفطرية ليس للرأى فيها كبير شأن ولم تتجاوز في عيارها الهبّات الموضعية المتقطّعة»[2].

وهذه الهبّات الموضعية تنطبق برأيه على الثورة السورية. يقول: «وهذه الثورة السورية التي اندلع لهيبها في سنة ١٩٢٥ قد أتت من أعمال البطولة ما يسجل لسورية بمداد الفخر. لكن البطولة شيء والتنظيم شيء آخر، فقد ألجأتنا سيرة الكابتن (كاربيه) في جبل الدروز وخفة الجنرال (سراي) في بيروت إلى انتهاز الفرصة المتسببة من السخط الناشىء عنهما فباشرنا العمل وخضنا غمار الثورة قبل أن يتمّ تأليف (حزب الشعب) ويتمّ لنا بتأليفه تنظيم البلاد من أولها إلى آخرها حتى إذا اقتضت الحال أن نضرب ضربتنا شددنا المطرقة وأرخيناها على التوالي بالأوامر المنظمة لتقع الضربة على الرأس المقصود، فكان إسراعنا الاضطراري هذا سبباً لحرمان الوطن من اقتطاف ثمار جهوده بما يتكافأ مع البذل الغالي الذي بذله بالمال وبالرجال، ذلك لأن سورية، ويا للأسف، لم تثر كلها بل الذي ثار جزء صغير منها وفي أوقات متقطّعة»[3].

والتنظيم في رأي عبد الرحمن شهبندر، على الرغم من التسمية التي تحمل اسم «الشعب» لا يتوجه إلا إلى النخبة المتعلّمة، والعلم هنا هو العلم في المدرسة الحديثة والجامعة الحديثة. هؤلاء هم الخاصّة، التي تشكل «آلة القيادة» وفئة «الزعماء المفكرين»[4]. ويضيف: «إن سواد الشعب سلبي في غايته والسلبية المجردة لا تأتي بغير الخراب. فإذا ما أريد الانتفاع بسيل السلبية الجارف فلا بد من وضع الآلة الإيجابية عليه وتركيبها بحيث تأخذ من قوة الجريان أعظم قدر مستطاع. وتكون هذه الآلة من صنع الزعيم والخاصّة من العاملين»[5].

هذا النزوع النخبوي لتركيب سلطة في مشروع دولة ـ أمة، في إقليم معيّن ومن خلال حزب «الزعيم والخاصّة من العاملين» الذي هو «آلة» تحويل الطاقة الشعبية السلبية إلى ما هو «إيجابي»،

---

(١) عبد الرحمن شهبندر: «أصلح أشكال الحكم في العالم العربي: حاجتنا إلى التجانس». المقتطف، الجزء ٨٤، آذار/ مارس ١٩٣٤، ص ٣٩٥ ـ خط التشديد للمؤلف.

(٢) المقتطف، الجزء ٨٦، آذار/ مارس ١٩٣٥، ص ٤٨٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٨٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٨ ، مقالة: «الثورة».

(٥) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

يجد أيضاً في الديمقراطية الغربية (البرلمانية وتعددية الأحزاب فيها) خطراً على «النخبة» و «التقدم»، وذلك أن «الصفة المتفوقة» للشعب كما يقول «وإن تجانس سواد أفراده وتشابهوا في عقيدتهم ومثلهم العليا» هي «الجمود». ولذلك يرى الشهبندر «أن الديمقراطية في مثل هذه الحال هي تحكيم الأكثرية العظمى الجاهلة من سواد الشعب في النخبة المنتخبة من أبنائه»[1]. و «الجهل» هنا وكما يشير في مواضع عديدة من مقالاته في المقتطف هو الذي يتجلى في الموقف الديني: «التعلق بالخلافة أو الإمامة»، «إدارة القرون الوسطى» والحجاب... يقول: «على أن الباب إذا فتح للأكفاء في الديمقراطيات فهو ويا للأسف لا يوصد في وجه الدجالين أيضاً لما في مقدورهم من استجلاب طبقة من النواب لا تختلف عن العامة كثيراً إلا في جلوسها على مقاعد النيابة، يستجلبونهم بعزف الانغام المبتذلة التي يطربون لها عادة ولا نعرف وضعاً اجتماعياً أُسيء استعماله في الشرق العربي لغايات سياسية حزبية مثل الدين وحجاب المرأة»[2].

وهكذا يصبح معيار التقدّم في وعي النخبوي ـ المناضل الذي يحلم بدولة قومية مستقلة هو معيار التجانس والدمج بين الأمة والدولة عن طريق النخبة والقيادة الحزبية التي دمجت بدورها بين «القومية والعلمانية». ولا يُرى الإسلام في الشرق العربي، ولا سيما وقد برز في مضامين سياسية آنذاك، إن على مستوى الفقهاء والعلماء الذين اهتموا بمصير «الإمامة والخلافة» (رشيد رضا، شكيب أرسلان...)، أو على مستوى الثورات الأهلية الرافضة للوجود الأجنبي (حركات الجهاد ضد المحتل)، لا يُرى إلا من خلال العودة إلى «قرون وسطى»، ومجرد قوة «سلبية» تحتاج إلى تدخل النخبة «التَحوّل إلى قوة ايجابية».

ويقيم النخبوي هنا فاصلاً بينه وبين الشعب اعتماداً على نمط حياته وأسلوب معاشه، وقيمه الأوروبية، بحيث يصبح هذا النمط هو نموذج «التقدم» وبحيث يصبح حكم «النخبة» المتجانسة في إقليم معين أو أقاليم متجاورة هو الحكم الممكن القادر، وفق تصوره لدور النخبة «كآلة قيادة» «ورحى» تطحن الشعب غير المتجانس «والعتيق» في قيمه، كما يقول، الحكم القادر على أن ينشىء الدولة القومية الحديثة. يقول: «فمن الخطأ السياسي الاجتماعي العظيم إذن أن يتوهم واحد من رجال النهضة في العالم العربي أنه في حيز الإمكان تأليف دولة عربية مركزية ديمقراطية تضم منذ الآن بين دفتي دستور واحد دمشق والكويت وعنيزة والعسير والمكلا، فهذه بلدان وإن جمعت بينها اللغة والعقيدة وتشاركت في كثير من أطوارها التاريخية، إلا أن العادات والتقاليد المحلية واختلاف درجة الثقافة العامة فيها وما إلى ذلك من مقومات العقل الاجتماعي الذي لا بد منه لتأليف الوحدة السياسية جعلت شقة الخلاف فيما بينها أبعد من أن يضمها مجلس تشريعي واحد أو يلم شتاتها إرادة سلطانية واحدة»[3].

---

(١) المقتطف، الجزء ٨٤، آذار/ مارس ١٩٣٤، ص ٣٤١، مقالة: «أصلح أشكال الحكم. ».

(٢) المقتطف، الجزء ٨٤، نيسان/ ابريل ١٩٣٤، ص ٣٩٦.

(٣) المقتطف، آذار/ مارس ١٩٣٤، ص ٣٤١.

إن «العقل الاجتماعي» الواحد والموحّد عند الشهبندر هو عقل «حكومة القاهرين (. . .) (التي) تسير بالناس إلى الأمام بالقوة وتحول دون تفتتهم وتطبع في نفوسهم احترام الدولة»[1].

وإن ما يوّحد ضمن مفهوم الدولة هذه، عند الشهبندر ليس المعتقد الديني أو اللغة، كما قال، وإنما هو بالدرجة الأولى وحدة «الثقافة العلمية» لدى النخبة، وهي ثقافة «الجامعة الحديثة» التي تنشىء نخبة متجانسة. لذلك عندما يطرح عبد الرحمن شهبندر استحالة تشكّل دولة مركزية عربية لأنها تحوي اختلافاً في درجة الثقافة فضلاً عن الاختلاف في العادات والتقاليد، فإنه يغفل عن وجود هذا الاختلاف نفسه في القطر الواحد. ذلك أن هذا الإغفال يُعوّض في رأيه باتساع النخبة الحديثة وتجانسها في قطر معين أو قطرين متجاورين كما هي الحال بالنسبة للمثل الذي يعطيه: سورية والعراق. يقول: «يستطيع العراق وسورية مثلاً منذ الآن أن يؤلفا دولة مستقلة ذات ميزة سياسية واحدة بالنظر إلى التشابه فيما بينهما واشتباك مصالحهما خصوصاً أن العراق من غير سورية قصر بلا باب وسورية من غير العراق باب بلا قصر. ومما يدعو إلى التفاؤل أن كبار الرجال في هذين **القطرين الشقيقين هم كما كانوا في عهد الملك فيصل على تفاهم واستعداد لتحقيق هذه الأمنية الغالبة وتقديم المثال العملي**[*] الصالح لتقتدي به الأقطار العربية الأخرى»[2].

إن النخبة التي رافقت الحركة الفيصلية في سورية ثم انقسمت بين سورية وعراقية بالتوافق مع التقسيم البريطاني ـ الفرنسي لمناطق النفوذ في المنطقة، هي التي يرشحها الشهبندر لتحقيق مشروع الوحدة بين القطرين من جديد. والمشكلة أن عناصر من هذه النخبة نفسها هي التي رشّحها البريطانيون للدولة العراقية الجديدة بعد ثورة ١٩٢٠، وهي التي رشّحها الفرنسيون للدولة السورية الجديدة بعد ثورة ١٩٢٥.

ولعله عند هذا الحد يقف حيز الصراع مع الاستعمار الغربي في تصوّر المفكّر السياسي النخبوي: عند معاهدة لوزان (التسوية مع الغرب بالنسبة إلى الدولة الكمالية)، وعند مقترحات مؤتمر القاهرة وآراء تشرشل وبل ولورنس بالنسبة لمملكة فيصل بعد ثورة ١٩٢٠ (المعاهدة البريطانية ـ العراقية)، وعند السجال على الدستور والحياة البرلمانية وصلاحيات النخبة المحلية بالنسبة إلى مشروع الدولة السورية الجديدة بعد عام ١٩٢٦.

والشهبندر يفصح عن حدود هذه «الثورية» في عدة مواضع في مقالاته. فالثورة العراقية هي ردة فعل على «رجال من الجيش لا يفقهون الشيء الكثير من الإدارة الملكية وما تتطلبه ـ كما قالت (المس بل)[3] ـ من حسن إصغاء إلى الرغائب الشعبية الجوهرية». لذلك يستنتج ما يلي: «وما

---

(١) المقتطف، نيسان/ ابريل ١٩٣٤، ص ٣٩٩.

(*) التشديد للمؤلف.

(٢) المقتطف، آذار/ مارس ١٩٣٤، ص ٣٤١.

(٣) من استشهادات عبد الرحمن شهبندر نفسه.

الانقلاب الخطير الذي حدث في هذا القطر العربي منذ ذلك الحين إلا شاهد عدل كيف يكون إرضاء الشعب في شؤونه الحيوية واستيفاؤه من مطالبه الأساسية مدعاة إلى هدوئه وانتشار ألوية السلام في ربوعه. ولو حصل في فلسطين مثل ما حصل في العراق من مراعاة السيادة العربية ما تلطخت سمعة بريطانيا السياسية إلى هذا الحد ولا حدثت تلك الثورات المحلية، وقس بالثورة العراقية الثورة السورية الكبرى»[1].

إن الثورة والدولة يتمثلان في وعي عبد الرحمن شهبندر أولاً في ضرورة تحرير البلاد من السيطرة الأجنبية المباشرة (الاحتلال العسكري المباشر وتجاوزات ضباطه)، وثانياً في ضرورة بناء الدولة في قطر أو مجموعة أقطار تتجانس فيها النخبة على المستوى الثقافي و «وفق نموذج يقطع علاقته مع عتيق القرون الوسطى، ويتأسس من الداخل دون تدخل المتدبين أو المستعمرين ولكن بناءً على مثلهم الأعلى». يقول: «من المؤسف المحض أن نكون في شؤوننا الشرعية والأخلاقية والاجتماعية لا نزال متمسكين بالعتيق في حين ترانا في صناعتنا وعلومنا العملية. . . على أحدث طراز فإذا ما دخلت مصنعاً من المصانع الراقية أو مخبراً من المخابر الفنية راعك فيه من المستحدثات لكنك لا تجد أصحابه يختلفون في عقائدهم اختلافاً جلياً عن زملائهم في القرون الوسطى. .». ويضيف معمّماً ضرورة هذا التلاؤم بين «الحديث» الثقافي «والحديث» السياسي على الحكومات الوطنية: «ومن المهم جداً أن يكون للعالم العربي حكوماته الوطنية التي تعمل بوحي من عندها لأن الارتقاء الذي يحصل عليه الشعب بتطوّره الداخلي هو الارتقاء الثابت الذي لا يكون عرضة للتقلب السريع. وليت المنتدبين في الشرق وغيرهم من المستعمرين الذين يتظاهرون بالإفراط في خدمة المصلحة الشرقية فيتداخلون في كل شيء ينصتون إلى قول الأستاذ بانيدر حين قال: لقد دلّ التاريخ على أن الإنسان لا يمكن أن يدار من الخارج، كائنة ما كانت القوة التي تحاول ذلك، بل هو يدير نفسه بيده وذلك حين يقوم أمام عينه مثل أعلى للاحتذاء فيجده مناسباً له ومتصلاً به اتصالاً صحيحاً. وتجذبه إلى إخوانه من بني الإنسان حاجته إلى التكامل بهم، وتحمله هذه الحاجة على العمل بطريقة تربي فيه ذاتية يحتفظ بها سليمة غير منقوصة»[2].

هذا ما حصل بالنسبة إلى الثورة الكمالية في اختيارها النموذج الغربي لبناء الدولة بعد تحريرها البلاد من السيطرة الأجنبية. وهذا ما يطرحه الشهبندر في دعوته لبناء الدول في البلاد العربية. صحيح أن التجربة الكمالية تستوقفه لحملها سبلاً إصلاحية لم يألفها العرب، ولكنها تقدم على كل حال احتمالاً تاريخياً لبناء دولة حديثة على أكتاف الزعيم والنخبة.

«إن تركيا من الوجهة العلمية التاريخية هي حقل تجارب تشبه مخابر البيولوجيين وقد تكون سائرة في سبل إصلاحية لم نألفها أو لا نقرها، ومن الصعب جداً الحكم على مصيرها الاجتماعي

(١) المقتطف، الجزء ٨٦، آذار/ مارس ١٩٣٥، ص ٣٣٧، مقالة. «الثورة».

(٢) المقتطف، الجزء ٨٤، نيسان/ ابريل ١٩٣٤، ص ٤٠٠، مقالة: «حاجتنا إلى التجانس».

النهائي وإن كانت بوادر النجاح الاقتصادي السياسي تلازمها ملازمة جلية في مراحلها كما يتضح من مقابلة الأدوار التي مرت فيها منذ نهاية الحرب العالمية إلى اليوم، ولا مشاحة في أنها باعتمادها على السلاح وعلى سواعد أبنائها قد سلكت السبيل التي يجب على كل أمة تطلب الحياة أن تسلكها، وفي وسعنا أن نتخذ منها حجة على الذين يزعمون أن الثورة لا تأتي بطائل. . . »[١].

بيد أن الثورة شيء والدولة شيء آخر. فإذا كانت الثورة قد اعتمدت على المجتمع الأهلي بقيمه الموروثة، فإن الدولة ينبغي أن تعتمد لا على برلمانية ديمقراطية اعتيادية «تؤدي إلى «الغرق بالمساجلات الفارغة»[٢] وإفساح المجال لارتفاع الأصوات المتعارضة العتية، ولا على استحضار صيغ تاريخية قديمة (الخلافة أو الإمامة)، بل على **مجلس متجانس وإرادة زعيم واحد**[*]: «أما المجلس الوطني الكبير (في أنقرة) فهو مثال آخر على هبوط الطريقة البرلمانية القديمة في الأمم الناشئة التي هي أحوج ما تكون إلى سرعة الانجاز في العمل، وهو نسخة ثانية عن برلمان إيطاليا. وكما يمثل هذا إرادة الدتشي، كذلك يمثل ذاك إرادة الغازي. . (أي مصطفى كمال)»[٣].

هذا الاطمئنان لدى عبد الرحمن شهبندر لتوافق إرادة الزعيم والنخبة مع مصلحة الأمة يُكمّل بدعوة تطمين للعرب القلقين على انفصال تركيا الحديثة عن التاريخ الإسلامي المشترك، يقول: «ويشعر العالم العربي بشيء من الامتغاص وخيبة الأمل لمحاولة تركيا الحديثة صرم حبال المجد التي تربطها بتاريخنا المشترك، ولكننا نرجو أن تكون هذه البوادر مظهراً اجتماعياً مؤقتاً من مظاهر النفرة من الماضي القريب فقط واحتجاجاً صاخباً على الجمود العتيق البالي. ذلك لأن الترك هم من صميم الشرقيين ولأن الأمة الحية ذات التاريخ الحافل بالحوادث أهون عليها أن تنسلخ من بلادها من أن تنسلخ من دواعي مجدها وفخارها»[٤].

خلاصة وتعليق

عرضنا لثلاث مقالات عربية حاولت أن تتعامل مع مسألة الخلافة التي طرحت نهايتها بشكل درامي الثورةُ الكمالية في نهاية الربع الأول من القرن العشرين. والواقع أن قرار الغاء الخلافة في ٣ آذار/ (مارس) ١٩٢٤، لم يكن فحسب قراراً ابن «ساعته»، أو نتيجة مباشرة لأفكار مصطفى كمال «العلمانية» إثر معاهدة «لوزان». فمؤسسة الخلافة كانت قد ضعفت وتلاشت منذ قرون عديدة، بل قبل قيام الدولة العثمانية نفسها. فمنذ تشكّل السلطنات الأولى، البويهية أولاً، ثم السلجوقية ثانياً، أضحت الخلافة رمزاً تحتضنه سلطنة متغلبة وتستخدمه صبغة دينية لقبول الأمر الواقع المستجد. وما

(١) المقتطف، الجزء ٨٤، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٣٤، ص ٧٦ ـ ٧٧، مقالة: «النهضة التركية الكمالية».

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(*) التشديد للمؤلف.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٤) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

كتاب الماوردي (٩٧٤ ـ ١٠٥٨ م) في «الأحكام السلطانية» إلا محاولة تأسيسية لهذا النمط من العلاقة الوظائفية بين الخلافة والسلطنة منذ نهاية التجربة البويهية وبداية التجربة السلجوقية[١]. وهو أمر قبله ونسج على خطه الفقهاء اللاحقون، أمثال الغزالي وابن تيمية وآخرين.. وصولاً إلى تبرير شرعية الدولة العثمانية سلطنةً ثم خلافة[٢].

وإذا كان ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م) قد كشف من زاوية المنهج التاريخي، قواعد هذه العلاقة الوظائفية فيما بين العصبية والدين، وبشيء من الخفر والتردد المنضبط في المنهج الفقهي السائد، فإن تطور الأحداث عبر امتداد الحكم المملوكي في المشرق، ثم قيام الدولة العثمانية وتوسعها واستقرارها قروناً على أهم دوائر العالم الإسلامي (آسيا الصغرى والبلاد العربية)، أنسى المسلمين منصب الخلافة ليحل محله منصبُ السلطان في وعيهم وادراكهم ونمط علاقتهم بمراتب السلطة وولاياتها، من حسبة وقضاء وإمارة ومشيخة ونقابة وافتاء. وكان «وهج» السلطان العثماني خلال القرون الثلاثة الأولى (من الرابع عشر وحتى نهاية السادس عشر) يذكر باشعاع الخلفاء الأوائل «الفاتحين» دون أن يعني ذلك حاجةً لدى السلطان «الفاتح» أو «الغازي» ـ وهذه بعض ألقابه ـ لادعاء منصب الخلافة. مع العلم أن هذه الصفة ـ صفة الخلافة ـ كانت هي أيضاً إحدى ألقابه أحياناً.

والمؤرخون الذين دعوا إلى إعادة النظر في قصة تنازل آخر خليفة من خلفاء بني العبّاس، المقيم لدى السلطان المملوكي في القاهرة، عن الخلافة للسلطان سليم[٣]، إنما يصيبون نقداً «للقصة» التي أضحت ـ بسبب تكرارها منذ عقد معاهدة كوجك كينارجي Kutchuk- Kainardji (١٧٧٤) ـ «اسطورة» تاريخية Mythe لها وظيفتها في وعي النخب والسياسات العثمانية والأوروبية معاً. يشرح لويس ماسينيون في مقالته حول «الخلافة» في العام ١٩٢٠ ظروف نشأة هذا الربط بين الخلافة والسلطنة العثمانية، قائلاً: «إن هذا الاختلاق المثير للفضول، ما هو في حقيقته إلا حكاية خيالية شاعت شعبياً في الغرب، منذ نهاية القرن الثامن عشر بفضل كتابات عدد من الكتّاب معظمهم من المسيحيين الشرقيين، بدءاً من الأرمني Mouradgea d'Ohsson (١٧٨٨)، إلى الارثوذكسي Savas Pacha (١٨٩٨). وإذ اندمجت بنية العالم الإسلامي في بنية المسيحية القروسطية، وتماثل الإجماع عند علماء السنّة مع المجامع المسكونية Conciles œcuméniques، وخلافة سلطان إسطمبول مع إطاعة بابا روما، أوصل هذا التصوّر، كما هي الحال لدى بارتولد Barthold ولدى

---

(١) راجع تعميقاً وشرحاً لهذه الفكرة في: رضوان السيد، مقدمته لكتاب الماوردي: **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧.

(٢) راجع معالجةً لهذه الفرضية في: وجيه كوثراني: **الفقيه والسلطان، دراسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية ـ القاجارية**، القاهرة، المركز العربي الدولي، ١٩٩٠.

(٣) راجع نقداً تاريخياً لهذه الرواية في: أسد رستم، «السلطان سليم والخلافة»، في **آراء وأبحاث**، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٧٦، ص ١٦ ـ ١٧.

نلّينو Nallino اللذين قدّما حكايته بشكل مثير للإعجاب، إلى ادخال فكرة «السلطة الروحية» Pouvoir Spirituel للسلطان العثماني (كخليفة) في القاموس الدبلوماسي الدولي. وهذه الفكرة التي سبق أن أخرجتها بذكاء مخيلة الكونت سانت بريست Comte de St. Priest بمناسبة عقد معاهدة كوجك كينارجي، ما لبثت أن استعيدت في معاهدات ١٩٠٩ و ١٩١٢... على الرغم من كونها (أي الفكرة) مناقضة ليس فقط لآراء العلماء (فقهاء الإسلام)، بل أيضاً لمصالح الدول الأوروبية التي شجعوها على حساب هذه المصالح. ويُذكر أن هذه الأسطورة تبنّاها أيضاً الليبراليون العثمانيون ذات وقت، عندما كانوا على وفاق مع السلطان عبد الحميد في لحظة دستور ١٨٧٦، فلما لم تجلب لهم ما كانوا ينتظرونه، ما لبثوا أن تخلّوا عنها، وما كان الإسلام السنّي ليقبلها»[١].

واللافت أن الخطاب السياسي العربي الذي طرح قضية الخلافة في الربع الأول من القرن العشرين، كصيغة لاستعادة دورها في العالم الإسلامي، كان يتداخل مع الخطاب الدبلوماسي والاستشراقي الغربي فيما يُراد لوظيفة الخلافة، سواء بقيت عثمانية أو انتقلت إلى العرب، أن تحققه في العالم الإسلامي من أهدافٍ ومرامٍ. ولا يعني هذا التداخل، التطابق بين الموقفين والمنطلقين، بل يعني الدلالة على ما ملكت الاستراتيجيات الغربية حيال ماسمي آنذاك «بالمسألة الشرقية» من قدرات معرفية مستوعبة وموظّفة لما سمّاه ماسينيون في العام ١٩٢٠ «طبيعة المطالب الإسلامية»، ومن بينها «مطلب الخلافة».

من المعروف أن استراتيجية الحلفاء، ولا سيما الاستراتيجية البريطانية، كانت قد ركّزت خلال الحرب العالمية الأولى على امكانية نقل زعامة العالم الإسلامي من تركيا إلى الحجاز أو لموازنة «خليفة عثماني» بـ «خليفة عربي» قرشي، ودون أن يعني ذلك خليفة واحد لكل المسلمين. إذ يعلق أحد خبراء وزارة الخارجية الفرنسية في العام ١٩١٥، في تقرير استشاري بعنوان «مسألة الخلافة» على هذا المشروع قائلاً «إن مصلحتنا تقضي بأن نترك الإسلام يتجزأ. ولهذا ينبغي من طرفنا أن نظهر التأييد لشريف مكة في المشرق دون أن نعينه على التوسع في المغرب. وهذا يقودنا نحو تصوّر لإعادة بناء الإسلام الغربي في ظل السلطة الروحية لسلطان المغرب»[٢].

ويستشهد الخبير الفرنسي بالتجربة التاريخية الإسلامية التي تثبت استحالة قيام خليفة واحد في العالم الإسلامي منذ تأسس «الخلافة الأموية» في الأندلس، ثم الفاطمية في المغرب ومن بعد في القاهرة، ليرصد في الجغرافية ـ السياسية الإسلامية المعاصرة ثلاثة مراكز لزعامات إسلامية

---

(١) Louis, Massignon, «Introduction à l'étude des révendications islamiques» (1920), in: *Opera Minora*, Textes recueillis par Y. Moubarak, liban t.1, p. 273.

(٢) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية ـ باريس (غير منشور، نسخة مصوّرة في مكتبة المؤلّف)

- Note sur la question du Khalifat islamique, Paris, 31 Decembre 1914.

- Note de M. Gaillard: Les Événements d'Orient et le Khalifat, 7 Mars 1915

ثلاث: اسطمبول، الحجاز، المغرب[1].

وتتسارع الأحداث بعد الحرب العالمية الأولى، فيتراجع «دور» الشريف حسين بسبب جملة من العوامل التي يعدّدها ماسينيون في حينه، فيرى أنه «لم يكن يملك المبادرة ولا أدوات العمل» ناهيك عن موقف الحكومة البريطانية ـ الهندية المعارض، ومواقف مسلمي مصر وتركيا والهند وروسيا وآسية عامةً الذين استمروا في العام ١٩٢٠ بالدعاء «للخليفة اسطمبول» في خطبة الجمعة، متهمين الشريف حسين بطعن «الخليفة» في ظهره. والشريف نفسه ـ ولعله بسبب هذه العوامل ـ لم يعلن ادعاء الحق في الخلافة من الأساس[2].

ويرى ماسينيون حيال هذا الانقسام ما بين المسلمين حول مسألة الخلافة، «أنه من الأفضل ألاّ تتدخل الدول الأوروبية في هذا الصراع لخير الجميع» وأن يترك أمر اختيار «خليفة» لحركة المشاورة التي بدأت بين علماء المسلمين. ويبدو أن ماسينيون كان لا يزال متفائلاً في العام ١٩٢٠ حول امكانية أن يصل الحوار بين علماء المسلمين، إلى ذاك الهدف. يقول «إن إعادة التنظيم الاجتماعي للإسلام، كجماعة أممية، قد بدأت. إن دعوة التوحيد التي كان قد أطلقها جمال الدين الأفغاني منذ أربعين سنة، تستمر وتتوسع بفضل الكتّاب السلفيين». ويأمل ماسنيون أن «حركة مشاورة وحوار ما بين العلماء في مؤتمر إسلامي عالمي يمكن أن تؤدي إلى نتيجة. فهذا المؤتمر يمكن أن يحسم الخلاف ما بين العرب والترك في موضوع الخلافة، وهكذا يعود الإسلام إلى أصله في مبدأ الشورى الذي تخلى عنه معاوية في العام ٦٨٠»[3].

واضح التداخل بين كتابات رشيد رضا وهذا الرهان الاستشراقي على دينامية الشورى ومآلها في الإسلام وإن اختلفت المواقع والأهداف. يبقى أن بيعة علماء المسلمين لخليفتهم عبر الأقطار والحدود لا يعني ـ حسب ماسينيون ـ أنهم «قد أصبحوا جزءاً من رعاياه أو مواطنين تابعين له»، «فالمسلمون يقبلون أن يكونوا الرعايا الشرعيين والمواطنين المخلصين للدول الأجنبية» شرط «أن يكون على وجه الأرض زعيم مسلم لا يخضع إلا لله... يلتزم المسلمون الدعاء له في الصلاة لكي يستمر البرهان الدائم لحقيقة إيمانهم على الأرض وأمام الجميع، باعتبار هذا الزعيم حامياً للشريعة»[4]. وأما بالنسبة لنلّينو المستشرق الايطالي، فإن الخليفة ـ وخاصة إذا كان مركزه مكّة ـ فإنه سيكون مرجعاً صالحاً ـ «وبناءً على الطلب ـ لحلّ المشكلات الإدارية العالقة ما بين الدول الغربية ومسلمي مستعمراتها». وكما يشرح انزاباتو Insabatto بشيء من المكيافيليّة ـ حسب وصف ماسينيون ـ «إن السلطة الزمنية التنفيذية الخاصة بالخليفة تكفي في الشريعة الإسلامية لإطلاق حركة اصلاحات إدارية، ما كان يكن أن تحصل إلا بثورة»[5].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) L. Massignon «Introduction à l'étude des révendications islamiques», *op. cit.*,p. 281.

(٣) *Ibid*, p 282- 283.

(٤) *Ibid*, p. 279.

(٥) *Ibid*, p 282.

وفي مقالته الثانية، التي كتبها في العام ١٩٢٥ حول «أزمة السلطة الدينية والخلافة في الإسلام»(*) يبدو ماسينيون أقل تفاؤلاً من ذي قبل. بل إن الأجواء والتداعيات السياسية التي رافقت حركة مصطفى كمال، ثم إلغاء هذا الأخير لمنصب الخلافة في ٣ آذار/ مارس ١٩٢٤، وبروز الصراعات والمنافسات السياسية المحلية إثر هذا الإلغاء في بلدان العالم الإسلامي، ومنها مصر، . . كل هذا جعله يتريث في ابداء الأحكام، بل جعله يتشكك في امكانية نجاح أي من المؤتمرات التي كان يحضّر لها أو يفكر بها آنذاك (١).

وهنا أيضاً يثور السؤال: ألا يتداخل خطابه مع خطاب رشيد رضا حول، «التأجيل» و «الظروف غير المناسبة» وضرورة «الإعداد» عبر «مدرسة المجتهدين و «حزب الإصلاح» المقترحين؟

يبدو أن الكتّاب الإسلاميين اللاحقين الذين أخذوا على الاستشراق أنه «تآمر» على الخلافة، وشوّه معانيها وأبعادها في تلك المرحلة من أمثال الشيخ محمد بخيت ممن ردّوا على علي عبد الرازق واعتبروا كتابه **الإسلام وأصول الحكم** دسّاً استشراقياً، وأنه يحمل آراء مرجوليوت أو أرنولد، أو أحد المستشرقين الانكليز(٢) في مسألة الخلافة، لم يكونوا على اطلاع على الخطاب الاستشراقي وخاصةً الانكليزي في هذا الموضوع. فهذا الخطاب الاستشراقي ومعه خطاب نلّينو وبارتولد وماسينيون وخبراء ومستشارين آخرين في السياسات الأوروبية، يتداخل ويتوافق مع الخطاب الإسلامي (السلفي) الباحث عن صيغة تجديد للخلافة أو إحياء لها انطلاقاً من عدة مواقع جيوثقافية وسياسية في العالم الإسلامي (من الهند إلى مصر مروراً بتركيا والحجاز ونجد والعراق

(*) «La Crise de l'autorité religieuse et le Califat en Islam».

(١) L.Massignon, «La Crise de l'autorité religieuse et le califat en Islam». *op. cit.*, p. 294 et suivants.

(٢) يعرض محمد عمارة في دراسة منشورة على حلقات بعنوان: «عودة إلى كتاب الإسلام وأصول الحكم» لندن، جريدة الحياة، أعداد من ٤ إلى ٢١ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٣، مختلف الفرضيات التي دارت حول تقييم كتاب علي عبد الرازق، ومنها أنه من تأليف مستشرقين! ؟ أو من تأليف طه حسين!؟ ليصل إلى استنتاج غريب مفاده وجود «أدلة أسلوبية وشواهد علمية على تعدد مؤلفي الكتاب». ولا أدري ما الذي يحدو بعض المفكرين الإسلاميين اليوم لإعادة طرح هذا الموضوع بهذا الأسلوب السجالي والتجريحي. لقد تأثر علي عبد الرازق بمرجعيات علمية عديدة، ومنها طه حسين، وبوثيقة فصل الخلافة عن السلطنة التي نُشرت في القاهرة عام ١٩٢٤ أمر لا شك فيه. بل إن تعدد المرجعيات التي استخدمها علي عبد الرازق لاثبات فرضيته، واستشاراته لطه حسين الذي قرأ المخطوطة ووضع عليها ملاحظات، أمر لا ينتقص من قيمته أبداً، بل على العكس، إن هذا التعدد يعطيه صدقية وموقعاً ملحوظاً في تيار فكري يحاول أن يستجيب لحاجات النهوض والاستقلال والحرية. ويبدو أن في ظاهرة اعادة طرح قضية علي عبد الرازق في ظل هجمة «الإسلاموية» بسلاح التكفير والقتل والتفريق، على الفكر المتنور أو أي فكر آخر، وكما لاحظنا في مصر في حالة نجيب محفوظ وفرج فودة ونصر حامد أبو زيد، وظيفة صراعية سلطوية. وهي تنمّ على كل حال عن ثقافة سياسية مأزومة، وضيق في المجتمع يصل إلى حد الانفجار، بعد أن ضاقت بل انعدمت سبل التداول السلمي بين أفراده وجماعاته.

واليمن والمغرب) أكثر مما يتوافق مع اطروحات علي عبد الرازق المتأثرة بمعطيين أساسيين :

ـ المعطى المنهجي الخلدوني في فهم تاريخ «الملك» في التجربة التاريخية الإسلامية .

ـ والمعطى الحدثي والمفاهيمي المعاصر الذي هيأته وثيقة الإعداد لإلغاء الخلافة في تركيا كما ذكرنا سابقاً .

وإذا ما عدنا إلى خطاب رشيد رضا في مجموعته **الخلافة أو الإمامة العظمى** ومقالاته اللاحقة الممّهدة والمعلّقة على مؤتمرات الخلافة في العام ١٩٢٦ ، أدركنا أنها تحمل منهجاً فقهياً يحرص فيه صاحبه على البحث عن صيغة خلافة إسلامية مناسبة لظروف العالم الإسلامي الجديدة ومرتكزة في الوقت نفسه على قواعد فقه الخلافة كما بيّنها الفقهاء الأوائل ولكن بمعزلٍ عن الصعوبات والعوائق والوسائل التي شرحها ابن خلدون في **مقدمته** ونعني : «العصبية وقانون التغلب» . ومن هنا كان انتقاد رشيد رضا لابن خلدون في **الخلافة أو الإمامة العظمى** ورهانه على «الوعي الفقهي» ـ إذا صح التعبير ـ لدى علماء الأمة وأصحاب «الحل والعقد» فيها ، شأنه شأن المستشرق ماسينيون . والملاحظ أن رشيد رضا لم يدرك الصعوبات والعوائق إلا بعد «خيبة الأمل» التي أوقعها في نفسه «الغازي» مصطفى كمال عندما ألغى هذا الأخير الخلافة ، في حين أنه كان مرشحه لها .

وربما بعد مراسلات مع صديقه شكيب أرسلان الذي بيّن له أهمية نظرية ابن خلدون في العصبية وذكّره بما للعصبيات من أدوار في التحولات السياسية في التاريخ الإسلامي ، يعود رشيد رضا إلى فكرته القديمة ـ الجديدة : حزب الاصلاح ومدرسة المجتهدين الذي أناط بها تخريج «الخلفاء» ، أي عملياً ، كان الموقف الفقهي هو موقف التأجيل .

أمّا الخطاب العربي المناقض لهذا الطرح ، وهو الخطاب الذي نقرأه في **المقتطف** ، وبصورة خاصة في مقالات عبد الرحمن شهبندر التي كتبها إثر الثورة السورية الكبرى ، فإنه يطرح مسألة الدولة خارج التاريخ العربي والإسلامي . بل إن هذا التاريخ هو «تاريخ قروسطي» ينبغي القطع معه وتصفيته عبر ثالوث جديد : الزعيم ، النخبة ، الحزب . كان هذا الخطاب يمهّد ، تأسيساً على تجربة أتاتورك ، وعلى مقدمات الفاشية والنازية التي كانت تنتعش بعد الحرب الأولى ، لنشوء أحزاب قومية في المنطقة لم تتذكر «الديمقراطية» إلا مؤخراً . وبهذا الخطاب التصق معنى العلمانية خطأً .

هذا في حين كان خطاب علي عبد الرازق ، يؤسس لمنهج جديد يتواصل مع التاريخ الإسلامي عبر منهجية ابن خلدون من جهة ، وعبر تفاعل مع معطيات الحاضر فكراً وسياسة وعلوماً اجتماعية وإنسانية من جهة أخرى . إنه يقدِّم محاولة حل للمأزق الذي عاناه الموقف الفقهي السلفي نفسه : موقف رشيد رضا المأزوم بلاواقعيته ، داعياً العقل الإسلامي للتفكّر بالسياسة دون الانحباس بمقولات فقهية قديمة تثير الخلاف أكثر مما تستدعي التوحيد ودون الاندراج في لعبة التوظيف السياسي التي تتقنها الذرائعية السلطانية في تاريخنا القديم والحديث وواقعنا المعاصر .

لقد سبق للإمام محمد عبده أن شدَّد على القول أن «لا دولة دينية في الإسلام» . وسبق لفقهاء

أن شدّدوا على «عدالة الدولة» دون التعويل على دين حكومتها[1]. وذهب فقيه معاصر إلى اعتبار الدولة (والخلافة في التاريخ الإسلامي أحد تجلياتها) غير مقدّسة في الفكر والفقه الإسلاميين، بل «إن السياسي كله غير مقدّس»[2]، بل هو «نسبي وزمني». السؤال، إذن، لم وكيف لم تخلق تلك المواقف التي لها جذور أكيدة في التراث تياراً فاعلاً في المجتمعات الإسلامية الحديثة، ولم تنتج مناهج معرفة يكون موضوعها دراسة ما يتوهم أنه «مقدّس» في وعي الناس ولاوعيهم؟

يبدو أنه في كل مرة ينتج فيه خطاب معرفة يمسُّ ما يُعتقد أنه «مقدّس» تتدخل مؤسسات السلطة، حكومية كانت أم أهلية، لتقويضه قبل أن تتقوّض هي نفسها. فأزمة شرعية السلطة ـ كحكم قائم أو مشروع «خروج» سيقوم ـ هي وراء افتعال «ضحايا ثقافية» في عصرنا الحديث.

كان علي عبد الرازق «ضحية ثقافية» لأزمة شرعية مشروع الخلافة في حينه. لقد حاول رشيد رضا أن يحلَّ الأزمة عن طريق فقه الخلافة فاصطدم بمأزق حاول علي عبد الرازق أن يحله ارتكازاً على التاريخ، كل التاريخ، لا ارتكازاً على تاريخ المؤسسة الفقهية وحدها.

فهل يستمر تاريخنا المعاصر بإعادة انتاج مآزقه و «ضحاياه الثقافية» معاً، والتي كثرت خلال العقود الأخيرة «قتلاً» و «تكفيراً» و «تهجيراً» بسبب أزمات «السلاطين» الجدد، القائمين منهم «استبداداً»، أو الذين يستعدون للقيام «خروجاً» أو «تغلّباً»؟

١٩٩٥

---

(١) يستعيد الشيخ محمد جواد مغنية موقفاً فقهياً قديماً مفاده «أن الحاكم الكافر العدل أفضل من الحاكم المسلم الجائر ـ لأن الأول لنا عدله وعليه كفره. والثاني له إسلامه وعلينا جوره».. ليضيف في نقده لنظرية ولاية الفقيه التي فهمت بمعناها الشمولي «إذا ساغ للشيخ محمد عبده أن يقول قد تجد في أوروبا مسلمين بلا إسلام، وفي البلاد الإسلامية إسلام بلا مسلمين، ساغ لغيره أن يقول أيضاً: أية دولة أحسنت العمل فهي مسلمة حتى ولو كان رجالها من غير الفقهاء، وإن أساءت فما هي من الإسلام في شيء حتى ولو تخرَّج أعضاؤها من النجف أو الأزهر». محمد جواد مغنية، الخميني والدولة الإسلامية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩، وخاصة ص ٦٦ ـ ٧٤.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، «المقدّس وغير المقدّس في الإسلام»، مجلة: المنطلق، عدد ٩٨، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣.

الخلافة

أو الإمامة العظمى

محمد رشيد رضا

١٩٢٢

فهرس لمباحث كتاب
الخلافة أو الإمامة العظمى

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وإذا ابْتلى إبراهيمَ ربُّهُ بِكلماتٍ فأتمهنَّ قالَ إنّي جاعِلُكَ للناسِ إمَاماً، قالَ: ومِنْ ذُرِّيتي، قالَ لا ينَالُ عَهْدِي الظَّالِمين﴾ [٢ : ١٢٣].

﴿وَعَدَ اللَّهُ الّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وعَمِلُوا الصَّالحاتَ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ في الأَرْضِ كما اسْتَخْلَفَ الذِينَ مَنْ قَبْلِهِمْ، وَلَيُمَكِنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الّذِي ارْتَضَى لَهُمْ، ولَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بعدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً، يَعْبُدُونني لا يُشركونَ بي شيْئاً، ومَنْ كَفرَ بَعْدَ ذلِكَ فأُولئِك هُمُ الفَاسِقُون﴾ [٢٤ : ٣٥].

﴿وَهَو الذي جعَلكُمْ خَلائِفَ الارضِ وَرَفَعَ بعَضَكُمْ فَوْقَ بَعضٍ دَرَجَاتٍ لِيبْلُوَكُمْ فيما آتَاكُمْ، إنَّ ربّكَ لَسَريعُ العِقَاب وإنَّهُ لَغفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [٦ : ١٦٧].

هدانا الكتاب الحق، والنظر في تاريخ الخلق، إلى الاعتبار بخلافة الشعوب بعضها لبعض، في السيادة والحكم في الأرض، وبخلافة الأفراد والبيوت في الشعوب، وما فيها من حق مشروع وتراث مغصوب، وإلى ما للرب تعالى في ذلك من الحكم والسنن الاجتماعية، والأحكام والسنن الشرعية، ومن العهد بالإمامة العامة لبعض المرسلين، والوعد بالاستخلاف وإرث الأرض لعباده الصالحين.

ومن تلك السنن العامة ابتلاء بعض الشعوب ببعض، ليظهر أيها أقوم وأقرب إلى العدل والحق، فيكون حجة له على الخلق، ولينتقم من الظالمين، تارة بأمثالهم من المفسدين، وتارة بأضدادهم من المصلحين، وتكون عاقبة التنازع للمتقين، فالمتقون هم الذين يتقون باب الخيبة والفشل، ويسيرون على سنن الله الشرعية والكونية في العمل، والصالحون هم الذين يجتنبون الفساد، ويسلكون سبيل الرشاد، ويقوِّمون ما اعوجَّ من أمر العباد.

عهد الله تعالى بالإمامة العامة لنبيه وخليله إبراهيم، وللعادلين من ذريته غير الظالمين[1]،

---

(١) ذكر أبو بكر الجصاص من أئمة الحنفية في القرن الرابع في كتابه أحكام القرآن، أن في قوله تعالى لابراهيم ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ إجابة لسؤاله أن يجعل من ذريته أئمة وتعريفاً له بذلك، وبأن الظالمين منهم لا يكونون أئمة. ثم قال فلا يجوز أن يكون الظالم نبياً ولا خليفة لنبي ولا قاضياً ولا من يلزم الناس قبول قول في أمور الدين من مفت أو شاهد أو مخبر عن النبي ﷺ خبراً فقد أفادت الآية أن شرط جميع من كان في محل الائتمام به في أمر الدين العدالة والصلاح الخ.

وذكر القاضي البيضاوي أن الجملة تفيد إجابة إبراهيم إلى ملتمسه وأن الظالمين من ذريته لا ينالون=

فوعد بها قوم موسى من بني إسرائيل، وقوم محمد من بني إسماعيل، قال تعالى في الوعد الأول ﴿ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾ [٢٨: ٤] وقال في الوفاء به ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا﴾ [٧: ١٣٦]. وقال في الوعد الثاني ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم﴾ [٢٤: ٥٥] إلخ. وقد صدق الله هذه الأمة وعده ووفى لها كما وفى لمن قبلها، ثم سلبها جل ما أعطاها، كما عاقب بذلك سواها، إذ نقضت عهدها كما نقضوا، وفسقت عن أمر ربها كما فسقوا، واغترت بنسبها وبكتابها كما اغتروا، وإنما ناط تعالى إرث الأرض، بإقامة الحق والعدل، وبالصلاح والاصلاح لأمور الخلق، واستثنى من نيل عهده الظالمين، وتوعد بسلبه من الفاسقين، وكان الواجب عليها أن تعتبر ذلك فتثوب إلى رشدها، وتتوب إلى ربها، عسى أن يرحمها، ويتمّ لآخرها، ما انجز من عهده لأولها، ولكنها لما تفعل، وعسى أن تفعل فإن المريض الجاهل بمرضه لا يطلب له علاجاً، وإن من يطلب العلاج من غير الطبيب العارف بمرضه لا يصيب نجاحاً، وأن داء المسلمين ودواءه مبيِّن في كتابهم المنزل، ولكنهم حرموا على أنفسهم العلم والعمل به، استغناءً عنهما بفقه المقلدين وكتبه، ويمكن العلم بهما مما أرشدهم إليه الكتاب من السير في الأرض، للنظر في أمور الأمم والاعتبار بسنن الله في الخلق، ولكنهم قلما كانوا يسيرون، وإذا ساروا فقلما ينظرون ويعتبرون.

الإسلام هداية روحية، وسياسة اجتماعية مدنية، أكمل الله به دين الأنبياء، وما أقام عليه نظام الاجتماع البشري من سنن الارتقاء، فأما الهداية الدينية المحضة فقد جاء بها تامة أصلاً وفرعاً، وفرضاً ونفلاً، إذ مدارها على نصوص الوحي، وبيان الرسول ﷺ لها بالقول والفعل، ولما طرأ الضعف على المسلمين جهلوا هذا الأصل، فغلا بعضهم في الدين، فزاد في أحكام العبادات والمحرمات الدينية، والمواسم والأحزاب والأوراد الصوفية، ما أُلفت فيه المجلدات، ويستغرق العمل به جميع الأوقات، ويستلزم جعله من الدين نقصان دين الصحابة والتابعين إذ لم يكن لديهم شيء منه، ولو اشتغلوا بمثله لما وجدوا وقتاً لفتح البلاد، واصلاح أمور العباد.

وأما السياسة الاجتماعية المدنية فقد وضع الإسلام أساسها وقواعدها وشرَّع للأمة الرأي والاجتهاد فيها، لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان، وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان، ومن قواعده فيها أن سلطة الأمة لها، وأمرها شورى بينها، وأن حكومتها ضرب من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها على أضعف أفراد الرعية، وإنما هو منفِّذ لحكم الشرع ورأي الأمة، وأنها حافظة للدين ومصالح الدنيا، وجامعة بين الفضائل الأدبية، والمنافع المادية،

= الإمامة لأنها أمانة من الله وعهد. وإن الفاسق لا يصلح للأمانة (...) والمراد أن إمامة غير العدل لا تصح فلا يكون إماماً شرعياً لا أنها لا تقع. وقد نقل الجصاص وغيره عن ابن عباس (رض) أنه قال: لا يلزم الوفاء بعهد الظالم فإن عقد عليك في ظلم فأنقضه.

وممهدة لتعميم الأخوة الإنسانية بتوحيد مقوّمات الأمم الصورية والمعنوية. ولما طرأ الضعف على المسلمين قصَّروا في إقامة القواعد والعمل بالأصول، ولو أقاموها لوضعوا لكل عصر ما يليق به من النظم والفروع.

ظهرت مدنية الإسلام مُشرقة من أفق هداية القرآن، مبنية على أساس البدء باصلاح الإنسان، ليكون هو المصلح لأمور الكون وشؤون الاجتماع، فكان جل اصلاح الخلفاء الراشدين إقامة الحق والعدل والمساواة بين الناس في القسط، ونشر الفضائل، وقمع الرذائل، وإبطال ما أرهق البشر من استبداد الملوك والأمراء، وسيطرة الكهنة ورؤساء الدين على العقول والأرواح، فبلغوا بذلك حداً من الكمال، لم يُعرف له نظير في تاريخ الأمم والأجيال، واستتبع ذلك مدنية سريعة إلى جامعة بين الدين والفضيلة، وبين التمتع بالطيبات والزينة، ارتقت فيها العلوم والفنون بسرعة غريبة، حتى قال الفيلسوف المؤرخ موسيو غوستاف لوبون في كتابه **تطور الأمم**: إن ملكة الفنون لم تستحكم لأمة من الأمم فيما دون الثلاثة الأجيال الطبيعية إلا للعرب، ويعني بالثلاثة الأجيال: الجيل المقلد، والجيل المخضرم، والجيل المستقل.

لقد أتى على الناس حين من الدهر وهم يظنون أن المدنية الإسلامية قد ماتت وبليت فلا رجاء في بعثها، وأن المدنية الافرنجية قد كسبت صفة الخلود فلا مطمع في موتها، ثم استدار الزمان، وظهر خطأ الحسبان، وكثر في حكماء أوربة وعلمائها، من يرتقب اقتراب أجل مدنيتها، بما يفتك بها من أوبئة الأفكار المادية، والروح الحربية، والمطامع الأشعبية، والإسراف في الشهوات الحيوانية، وقد كان من أساطين أهل هذا الرأي شيخ فلاسفة العصر هربرت سبنسر الانكليزي مؤسس علم الاجتماع، وكثر أهله بعد الحرب الكبرى، لما ترتب عليها من المفاسد التي لا تحصى، فقد أزئت الاحقاد والأضغان بين الشعوب الأوربية، وضاعفت المفاسد والمشاكل المالية والسياسية، ولكنها قد هزت العالم الإسلامي والشرق كله هزة عنيفة، وأحدثت في شعوبه ثورات لم تكن مألوفة، فسنحت له فرصة للعمل، هي مناط الرجاء وقوة الأمل.

إن أعظم مظاهر هذه الفرصة نهضة الشعب التركي من كبوته التي قضت على السلطنة العثمانية، وتوثيقه عرى الإخاء بين الدولتين الإيرانية والأفغانية، وبثه دعوة الاعتصام مع سائر الشعوب الإسلامية الأعجمية، ونجاحه في إلغاء الامتيازات الأجنبية، والنقص من سائر القيود والأغلال السياسية والمالية. فرجاؤنا فيه أن يشد أواخي الإخاء مع الأمة العربية، ويتعاون معها على إحياء المدنية الإسلامية، بتجديد حكومة الخلافة على القواعد المقررة في الكتب الكلامية والفقهية، وأن لا يرضى بما دون ذلك من المظاهر الدنيوية، ولا يغتر بتحبيذ عوام المسلمين لما قرره في أمر الخلافة الروحية، فما أضاع على المسلمين دنياهم ودينهم إلا تحبيذ دهمائهم لكل ما تفعله حكوماتهم ودولهم، وناهيك بشعور المسلمين، الذين يئنون من أثقال حكم المستعمرين، إنه شعور شريف وإنما يعوزه الرأي الحصيف. فقد كان السواد الأعظم من هؤلاء الملايين يرمي من يخالف أهواء السلطان عبد الحميد بالخيانة أو المروق من الدين، وهو السلطان الذي أقنع جمهور

ساسة الترك بإسقاط سلطة السلاطين، الذي تحمده اليوم هذه الملايين، وما لهم بهذا ولا ذاك من علم ولا سلطان مبين.

أيها الشعب التركي الحي! إن الإسلام أعظم قوة معنوية في الأرض، وإنه هو الذي يمكن أن يحيي مدنية الشرق وينقذ مدنية الغرب، فإن المدنية لا تبقى إلا بالفضيلة، والفضيلة لا تتحقق إلا بالدين، ولا يوجد دين يتفق مع العلم والمدنية إلا الإسلام، وإنما عاشت المدنية الغربية هذه القرون بما كان فيها من التوازن بين بقايا الفضائل المسيحية، مع التنازع بين العلم الاستقلالي والتعاليم الكنسية، فإن الأمم لا تنسلّ من فضائل دينها، بمجرد طروء الشك في عقائده على أذهان الأفراد والجماعات منها، وإنما يكون ذلك بالتدريج في عدة أجيال. وقد انتهى التنازع، بفقد ذلك التوازن، وأصبح الدين والحضارة على خطر الزوال، واشتدت حاجة البشر إلى إصلاح روحي مدني ثابت الأركان، يزول به استعباد الأقوياء للضعفاء، واستذلال الأغنياء للفقراء وخطر البلشفية على الأغنياء، ويبطل به امتياز الأجناس، لتتحقق الأخّوة العامة بين الناس. ولن يكون ذلك إلا بحكومة الإسلام، التي بيّناها بالإجمال في هذا الكتاب، ونحن مستعدون للمساعدة على تفصيلها، إذا وفق الله للعمل بها.

أيها الشعب التركي الباسل! إنك اليوم أقدر الشعوب الإسلامية، على أن تحقق للبشر هذه الأمنية، فاغتنم هذه الفرصة لتأسيس مجد إنساني خالد، لا يذكر معه مجدك الحربي التالد، ولا يجرمنك المتفرنجون على تقليد الإفرنج في سيرتهم، وأنت أهل لأن تكون إماماً لهم بمدنية خير من مدنيتهم، وما ثم إلا المدنية الإسلامية، الثابتة قواعدها المعقولة على أساس العقيدة الدينية، فلا تزلزلها النظريات التي تعبث بالعمران، وتفسد نظم الحياة الاجتماعية على الناس.

أيها الشعب التركي المتروي! انهض بتجديد حكومة الخلافة الإسلامية بقصد الجمع بين هداية الدين والحضارة لخدمة الإنسانية، لا لتأسيس عصبية إسلامية تهدد الدول الغربية. فإن فعلت ذلك وأثبت إخلاصك وصحة دينك فيه، فإنك تجد من علماء الإفرنج وفضلاء أحرارهم من يشد أزرك، ويرفع ذكرك، ويدفع عنك تهم الساسة المفترين، وإغراء الطامعين المغررين.

أيها الشعب التركي العاقل! إنني أهدي إليك هذه المباحث التي كتبتها في بيان حقيقة الخلافة وأحكامها، وشيء من تاريخها وعلو مكانتها، وبيان حاجة جميع البشر إليها، وجناية المسلمين على أنفسهم بسوء التصرف فيها والخروج بها عن موضوعها، وما يعترض الآن في سبيل إحيائها، مع بيان المخرج منها، بما أشرع السبيل، وأنار الدليل، بمقال وسط بين الإجمال والتفصيل، جامع لآراء العارفين بمصالح الدنيا وحقيقة الدين، فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين، وإنما الشكر لها، بالعمل بها ﴿وإذ تأذّنَ ربُّكم لئن شكرتم لأزيدنّكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد﴾.

الأحكام الشرعية

المتعلقة بالخلافة الإسلامية

لقد كانت الخلافة والسلطنة فتنة للناس في المسلمين كما كانت حكومة الملوك فتنة لهم في سائر الأمم والملل. وكانت هذه المسألة نائمة فأيقظتها الأحداث الطارئة في هذه الأيام، إذ أسقط الترك دولة آل عثمان، وأسسوا من أنقاضها فيهم دولة جمهورية بشكل جديد، من أصوله أنهم لا يقبلون أن يكون في حكومتهم الجديدة سلطة لفرد من الأفراد لا باسم خليفة ولا باسم سلطان، وإنهم قد فصلوا بين الدين والسياسة فصلاً تاماً؛ ولكنهم سمّوا أحد أفراد أسرة السلاطين السابقين، خليفة روحياً لجميع المسلمين، وحصروا هذه الخلافة في هذه الأسرة، كما بيّنا ذلك بالتفصيل في هذا الجزء وما قبله من المنار، لذلك كثر خوض الجرائد في مسألة الخلافة وأحكامها، فكثر الخلط والخبط فيها، ولبس الحق بالباطل؛ فرأينا من الواجب علينا أن نبيِّن أحكام شريعتنا فيها بالتفصيل الذي يقتضيه المقام، ليُعرف الحق من الباطل، وأن نقفي على ذلك بمقال آخر في مكان نظام الخلافة من نظم الحكومات الأخرى وسيرة المسلمين فيه وما ينبغي لهم في هذا الزمان، وأن تأييدنا للحكومة التركية الجديدة، لمما يوجب علينا هذا البيان والنصيحة، ونحن إنما نؤيدها لمكان الدين، ومصلحة المسلمين، وما أضعف ديننا وأهله، إلا محاباتهم للأقوياء فيه، فكانت محاباة العلماء للملوك والخلفاء وبالاً عليهم وعلى الناس، وقد أخذ الله الميثاق على العلماء ﴿لتبيننه للناس ولا تكتمونه، ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون﴾ ومن الله نستمد الصواب، ونسأله الحكمة وفصل الخطاب.

١ ـ التعريف بالخلافة

الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين ـ ثلاث كلمات معناها واحد وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا.

قال العلامة الأصولي المحقق السعد التفتازاني في متن مقاصد الطالبين، في علم أصول عقائد الدين[1]: «الفصل الرابع ـ أي من العقائد السمعية ـ في الإمامة وهي رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ. وقال العلامة الفقيه أبو الحسن علي بن محمد الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية[2]: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

وكلام سائر علماء العقائد والفقهاء من جميع مذاهب أهل السنة لا يخرج عن هذا المعنى، إلا

(١) توفي سعد الدين سنة ٧٩١ وطبع شرحه للمقاصد في الآستانة سنة ١٣٠٥ وهو عمدة علماء الكلام من العرب والترك وغيرهم.

(٢) توفي سنة ٤٥٠ وكتابه هذا فريد في بابه وهو مطبوع بمصر سنة ١٢٢٨ ومترجم بعدة لغات.

أن الإمام الرازي زاد قيداً في التعريف فقال: هي رئاسة عامة في الدين والدنيا لشحص واحد من الأشخاص. وقال هو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه قال السعد في شرح المقاصد بعد ذكر هذا القيد في التعريف وما علّله به: وكأنه أراد بكل الأمة أهل الحل والعقد واعتبر رئاستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الأمة.

٢ ـ حكم الإمامة أو نصب الخليفة

أجمع سلف الأمة، وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أن نَصب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعاً لا عقلاً فقط كما قال بعض المعتزلة واستدلوا بأمور لخصها السعد في متن المقاصد بقوله: لنا وجوه (الأول) الإجماع وبين في الشرح أن المراد إجماع الصحابة قال وهو العمدة، حتى قدموه على دفن النبي ﷺ، (الثاني) أنه لا يتم إلا به ما وجب من إقامة الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام، (الثالث) إن فيه جلب منافع ودفع مضار لا تحصى وذلك واجب إجماعاً، (الرابع) وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنة، وهو يقتضي وجوب حصوله وذلك بنصبه. ومعنى الأخير أن ما أجمعوا عليه من وجوب طاعته في المعروف شرعاً ووجوب معرفته بالكتاب والسنة وكونها من أهم شروطه يقتضي أن نصبه واجب شرعاً. وقد أطال السعد في شرح المقاصد في بيان هذه الوجوه وما اعترض به بعض المبتدعة المخالفون عليها، والجواب عنها.

وقد غفل هو وأمثاله عن الاستدلال على نصب الإمام بالأحاديث الصحيحة الواردة في التزام جماعة المسلمين وإمامهم وفي بعضها التصريح بأن «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» رواه مسلم من حديث لابن عمر مرفوعاً، وسيأتي حديث حذيفة المتفق عليه وفيه قوله ﷺ له «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم».

٣ ـ من ينصب الخليفة ويعزله

اتفق أهل السنة على أن نصب الخليفة فرض كفاية، وأن المطالب به أهل الحل والعقد في الأمة، ووافقهم المعتزلة والخوارج على أن الإمامة تنعقد ببيعة أهل الحل والعقد. ولكن اضطرب كلام بعض العلماء في أهل الحل والعقد من هم؟ وهل تشترط مبايعتهم كلهم أم يكتفى بعدد معين منهم؟ أم لا يشترط العدد؟ وكان ينبغي أن تكون تسميتهم بأهل الحل والعقد مانعة من الخلاف فيهم، إذ المتبادر منه أنهم زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونه عليها فينتظم به أمرها، ويكون بمأمن من عصيانها وخروجها عليه. قال السعد في شرح المقاصد كغيره من المتكلمين والفقهاء: هم العلماء والرؤساء ووجوه الناس[1] زاد

---

(١) قال الشبراملسي في قولهم ووجوه الناس «من عطف العام على الخاص فإن وجوه الناس عظماؤهم بإمارة أو علم أو غيرهما»، ص ١٢٠، ج ٧.

في **المنهاج** للنووي الذين يتيسر اجتماعهم. وعلله شارحه الرملي بقوله لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس. وهذا التعليل هو غاية التحقيق منطوقاً ومفهوماً فإذا لم يكن المبايعون بحيث تتبعهم الأمة فلا تنعقد الإمامة بمبايعتهم. وهذا هو المأخوذ من عمل الصحابة رضي الله عنهم في تولية الخلفاء الراشدين فإن عمر عدّ البدء في بيعة أبي بكر فلتة لأنه وقع قبل أن يتم التشاور بين جميع أهل الحل والعقد إذ لم يكن في سقيفة بني ساعدة أحد من بني هاشم وهم في ذروتهم، وتضافرت الروايات بأن أبا بكر (رض) اطال التشاور مع كبراء الصحابة في ترشيح عمر فلم يعبه أحد له بشيء إلا شدته، وإن كانوا يعترفون إنها في الحق، فكان يجيبهم بأنه يراه يلين فيشتد هو ـ وهو وزيره ـ ليعتدل الأمر، وإن الأمر إذا آل إليه يلين في موضع اللين ويشتد في موضع الشدة ـ حتى إذا رأى أنه أقنع جمهور الزعماء ـ وفي مقدمتهم علي كرم الله وجهه ـ صرح باستخلافه فقبلوا ولم يشذ منهم أحد. ولما طُعن عمر رأى حصر الشورى الواجبة في الستة الزعماء الذين مات الرسول ﷺ وهو عنهم راض لعلمه بأنه لا يتقدم عليهم أحد ولا يخالفهم فيما يتفقون عليه أحد، لأنهم هم المرشحون للإمامة دون سواهم (وهم عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف)، ولما أخرج نفسه عبد الرحمن بن عوف منهم وجعلوا له الاختيار بقي ثلاثا لا تكتحل عينه بكثير نوم وهو يشاور كبراء المهاجرين والأنصار، ولما رجّح عثمان دعا المهاجرين والأنصار وامراء الأجناد فلما اجتمعوا عند منبر رسول الله ﷺ بعد صلاة الفجر صرح لهم باختياره لعثمان وبايعه هؤلاء كلهم، رواه البخاري في **صحيحه** وغيره. والمراد بأمراء الأجناد ولاة الأقطار الكبرى مصر والشام وحمص والكوفة والبصرة وكانوا قد حجوا مع عمر في ذلك العام وحضروا معه المدينة. ولما شذَّ أحد هؤلاء الولاة ـ وهو معاوية فلم يبايع علياً كرم الله وجهه مع اجماع سائر المسلمين على مبايعته كان من الفتنة وتفرق الكلمة ما كان. وإنما تصح المبايعة باتفاقهم، أو اتفاق الرؤساء الذين يتبعهم غيرهم، ومن لم يتبعهم بالاختيار، سهل عليهم إكراهه بقوة الأمة على الطاعة والانقياد. ومن رؤسائهم في هذا العصر قواد الجيش، كوزيري الحربية والبحرية وأركان الحرب لهما، ومتى تمت البيعة في العاصمة وجب أن تتبعها الولايات بمبايعة ولاتها إذا كانوا يتبعون فيها، وإلا وجب أن ينضم إليهم زعماء أهلها من العلماء والقواد وغيرهم.

وغلط بعض المعتزلة والفقهاء فقالوا: إن البيعة تنعقد دائماً بخمسة ممن يصلح للإمامة بدليل ما أشار به عمر إذ حصر الشورى في الستة المرشحين وقبل جميع الصحابة منه ذلك فكان اجماعاً. نعم كان إجماعاً على الشورى وعلى أولئك الستة في تلك الواقعة؛ لا إجماعاً على ذلك العدد في كل مبايعة، وقالوا إن مذهب الأشعري أنها تنعقد بعقد واحد منهم إذا كان بمشهد من الشهود وهو غلط أوضح. وقد ذكر هذا القول الفقهاء مقيداً بما إذا انحصر الحل والعقد فيه[1] بأن وثق زعماء الأمة به وفوضوا أمرهم إليه، وهذا لم يقع ويندر أن يقع. وإمامة عثمان لم تكن بمبايعة عبد الرحمن بن عوف وحده بل كانت عامة لا خاصة به، وكذلك مبايعة عمر لأبي بكر، فإن الإمامة لم تنعقد

(١) الرملي في شرح المنهاج، ص ١٢٠، ج ٧.

بمبايعته وحده بل بمتابعة الجماعة له، وقد صح أن عمر أنكر على من زعم أن البيعة تنعقد بواحد من غير مشاورة الجماعة وكان بلغه هذا القول في أثناء حجه فعزم على بيان حقيقة أمر المبايعة وما يشترط فيها من الشورى على جماهير الحجاج فذكره بعضهم بأن الموسم يجمع اخلاط الناس ومن لا يفهمون المقال، فيطيرون به كل مطار، وأنه يجب أن يرجىء هذا البيان إلى أن يعود إلى المدينة فيلقيه على أهل العلم والرأي ففعل.

قال على منبر الرسول ﷺ: بلغني أن قائلاً منكم يقول والله لو مات عمر لبايعت فلاناً ـ فلا يغترن امرؤ أن يقول إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فتمت، ألا وأنها قد كانت كذلك ولكن وقى الله شرها، وليس فيكم من تقطع إليه الأعناق[1] مثل أبي بكر، من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرّة أن يقتلا. ثم ساق خبر بيعة أبي بكر وما كان يخشى من وقوع الفتنة بين المهاجرين والأنصار لولا تلك المبادرة بمبايعته للثقة بقبول سائر المسلمين ـ رواه البخاري. وقد أقرت جماعة الصحابة عمر على ذلك فكان إجماعاً. فتحرر بهذا أن الأصل في المبايعة أن تكون بعد استشارة جمهور المسلمين واختيار أهل الحل والعقد ولا نعتبر مبايعة غيرهم إلا أن تكون تبعاً لهم. وإن عمل عمر (رض) خالف هذا الأصل القطعي فكان فلتة لمقتضيات خاصة لا أصلاً شرعياً يعمل به. ومن تصدى لمثله فبايع أحداً فلا يصح أن يكون هو ولا من بايعه أهلاً للمبايعة، بل يكون ذلك تغريراً بأنفسهما قد يفضي إلى قتلهما إذا أحدث في الأمة شقاقاً يوجبه.

٤ ـ سلطة الأمة ومعنى الجماعة

قال الله تعالى في وصف المؤمنين ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾. والقرآن يخاطب جماعة المؤمنين بالأحكام التي يشرعها حتى أحكام القتال ونحوها من الأمور العامة التي لا تتعلق بالأفراد كما بيناه في التفسير، وقد أمر بطاعة أولي الأمر ـ وهم الجماعة ـ لاولي الأمر، وذلك أن ولي الأمر واحد منهم، وإنما يطاع بتأييد جماعة المسلمين الذين بايعوه له وثقتهم به. ويدل على هذا المعنى ما ورد من الأحاديث الصحيحة في التزام الجماعة وكون طاعة الأمير تابعة لطاعتهم واجتماع الكلمة بسلطتهم كحديث ابن عباس في **الصحيحين** عن النبي ﷺ قال: «من رأى من أميره شيئاً فليصبر عليه فإن من فارق الجماعة شبراً فمات مات ميتة جاهلية». ولما أخبر النبي ﷺ حذيفة بن اليمان بما يكون في الأمة من الفتن في الحديث الصحيح المشهور قال فما تأمرني إنْ أدركني ذلك؟ قال ﷺ: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم» قال قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «فاعتزل تلك الفرق كلها» إلخ. وفي بعض الأحاديث بيان أن الجماعة هم السواد الأعظم أي بالنسبة إلى صدر الإسلام.

ومن الأدلة على سلطة الأمة واستدلوا به على الإجماع حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة ـ وفي لفظ لن تجتمع ـ وفي رواية زيادة ويد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار»، وفي أخرى

---

(١) أي أعناق المطي في الرحلة إليه.

«سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة وأعطانيها» وهو في مسند أحمد وجامع الترمذي والكبير للطبراني ومستدرك الحاكم.

قال الطبري بعد ذكر الخلاف في الجماعة، ومنه حصر بعضهم إياه في الصحابة: «والصواب لزوم الجماعة الذين في طاعة من اجتمعوا على تأميره فمن نكث بيعته خرج عن الجماعة (قال) وفي الحديث أنه متى لم يكن للناس إمام فافترق الناس أحزاباً فلا يتبع أحداً في الفرقة ويعتزل الجميع إنْ استطاع ذلك خشية من الوقوع في الشر». نقله عنه الحافظ في شرح البخاري وأقره.

هؤلاء الجماعة هم أولو الأمر من المسلمين وأهل الحل والعقد والإجماع المطاع. ومنهم كبار الحكام، وأهل الشورى لدى الإمام. ومتى خوطب المؤمنون في الكتاب والسنّة وآثار الصحابة في أمر من الأمور العامة فهم المعنيون المطالبون بتنفيذ الأمر، ومراقبة المنفِّذ. ومن الآثار الدالة على الإجماع في ذلك قول أبي بكر (رض) في خطبته الأولى بعد المبايعة: أما بعد فقد وليت عليكم ولست بخيركم، فإذا استقمت فأعينوني، وإذا زغت فقوموني. وروي نحوه عن عمر وعثمان، وهم الذين فرضوا له راتب الخلافة كرجل من أوساط المهاجرين لا أعلاهم ولا أدناهم.

وفي متن **المواقف** للعضد: «وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، وإن أدّى إلى الفتنة احتمل ادنى المضرتين». وقال شارحه السيد الجرجاني في بيان السبب: «مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، وانتكاس أمور الدين. كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها واعلائها». وسيأتي مثله لإمام الحرمين.

وقد تقدم في التعريف بالخلافة قول الرازي إن الرئاسة العامة هي حق الأمة التي لها أن تعزل الإمام (الخليفة) إذا رأت موجباً لعزله؛ وقد فسر السعد معنى هذه الرئاسة لئلا تستشكل فيقال إذا كانت الرئاسة للأمة فمن المرءوس؟ فقال إنه يريد بالأمة أهل الحل والعقد أي الذين يمثلون الأمة بما لهم فيها من الزعامة والمكانة، ورئاستهم تكون على من عداهم أو على جميع أفراد الأمة. والثاني هو الصحيح ويؤيد هذا تفسير الرازي لأولي الأمر في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [٤ : ٥٨] فقد حقق أن المراد بأولي الأمر أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة. وقد تابعه على هذا النيسابوري واختاره الاستاذ الإمام، ووضحناه في التفسير مستدلين عليه بقوله تعالى: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾. ومن المعلوم بالضرورة أن أولي الأمر الذين كانوا مع الرسول يرد إليهم معه أمر الأمن والخوف وما أشبههما من المصالح العامة ليسوا علماء الفقه ولا الأمراء والحكام ـ بل أهل الشورى من زعماء المسلمين[1].

---

(١) راجع تفسير ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ في آخر تفسير المجلد ١٣ وأول ١٤ من المنار أو الجزء الخامس من التفسير ص ١٨٠ ـ ٢٢٢

٥ ـ شروط أهل الاختيار للخليفة

اشترط العلماء في جماعة المسلمين أهل الحل والعقد شروطاً بينها الماوردي في الأحكام السلطانية بقوله:

«فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية لجهاد وطلب العلم[١]. فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها عن الكافة وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان (أحدهما) أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة (والثاني) أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، . . فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة (أحدهما) العدالة الجامعة لشروطها (والثاني) العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها (والثالث) الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة اصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف. وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية يقدم بها عليه، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفاً وشرعاً، لسبوق علمهم بموته، ولأن من يصلح للإمامة في الأغلب موجودون في بلده» (فتح الباري).

أقول لهذه الشروط مأخذ من هدي السلف فقد قال الطبري: «لم يكن في أهل الإسلام أحد له من المنزلة في الدين والهجرة والسابقة والعقل والعلم والمعرفة بالسياسة ما للستة الذين جعل عمر الأمر شورى بينهم».

أما العدالة التي هي الشرط الأول فهي عند الفقهاء عبارة عن التحلي بالفرائض والفضائل، والتخلي عن المعاصي والرذائل، وعما يخلّ بالمروءة أيضاً، واشترط بعضهم فيها أن تكون ملكة لا تكلفا، ولكن التكلف إذا التزم صار خلقاً.

وأما العلم فيعنون به علم الدين ومصالح الأمة وسياستها، وإذا اطلقوه كان المراد به العلم الاستقلالي المعبّر عنه بالاجتهاد، ويفهم من كلام بعضهم أن الاجتهاد في الشرع شرط في مجموعهم لا في كل فرد منهم، فقد قال في الروضة وأصلها أنه يشترط أن يكون فيهم مجتهد.

وتقييده شرط العلم بما قيّده به يدلّ على أنه يختلف باختلاف الزمان، فإن استحقاق الإمامة في هذا العصر يتوقف على علوم لم يكن يتوقف عليها في العصور القديمة. وقد ذكر بعض العلماء أن من مرجحات اختيار الصحابة لأبي بكر (رض) أنه كان أعلمهم بأنساب العرب وبأحوالهم وقواتهم، ولأجل هذا لم يهب من قتال أهل الردة ما هابه عمر. ولا بد الآن للإمام وجماعة الشورى (أهل الحل والعقد) الذين هم قوام إمامته وأركان حكومته من العلم بالقوانين الدولية والمعاهدات العامة، وبأحوال الأمم والدول المجاورة لبلاد الإسلام وذات العلاقات السياسية والتجارية بها من حيث سياستها وقوتها وما يخاف ويرجى منها، وما يحتاج إليه لاتقاء ضرها والانتفاع بها. .

(١) المراد بالعلم ما فوق الفروض العينية من علوم اللغة والشرع وفنون المعيشة والطب والقتال الخ.

ومن الآثار في ذلك قول الحافظ في الكلام على مبايعة عثمان من (الفتح): «والذي يظهر من سيرة عمر في امرائه الذين كان يؤمرهم في البلاد أنه كان لا يراعي الأفضل في الدين فقط بل يضم إليه مزيد المعرفة بالسياسة مع اجتناب ما يخالف الشرع فيها. فلأجل ذلك استخلف (أي أمر) معاوية والمغيرة بن شعبة وعمرو بن العاص مع وجود من هو أفضل منهم في أمر الدين والعلم كأبي الدرداء في الشام وابن مسعود في الكوفة»، وسيرة أبي بكر وعمر في الخلافة يُقتدى بها ولا سيما في الأمور العامة الكلية التي تسمى سنّة بدليل اشتراط عبد الرحمن إياها مع سنّة الرسول على علي وعدم ترجيحه لعدم جزمه في الجواب أو تقييده بالاستطاعة وترجيحه لعثمان لجزمه بغير قيد لأن سنّتهما نالت الاجماع ولقوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» رواه أحمد والترمذي وابن ماجه عن حذيفة وصححوه، وبالغ فقهاء المذاهب المدونة فعدوا أعمال عمر قواعد في الجزئيات كالخراج ومعاملة أهل الذمة، وهي أعمال اجتهادية تتبع المصلحة.

وهذا العلم هو المادة لما ذكر في الشرط الثالث من الحكمة وجودة الرأي. ولم يشترط قوة العصبية فيهم لأن المفروض أنهم أهل الحل والعقد الذين تعتمد عليهم الأمة في أمورها العامة، وأن أحكام الشرع فيها هي الحاكمة والنافذة، وأن المسلمين لا يدينون إلا بها، ولا يخضعون إلا لمن ينفّذها. وأما التغلّب بعصبية الجنس فليس من هدي الإسلام في شيء، بل هو خروج عن هدايته، وحكمه فيه سيذكر بعد.

فعلم مما تقدم أن لقب أهل الحل والعقد مراد به معنى المصدرين فيه بالقوة وبالفعل وهم الرؤساء الذين تتبعهم الأمة في أمورها العامة، وأهمها نصب الإمام الأعظم وكذا عزله إذا ثبت عندهم وجوب ذلك، ومن يملك التولية يملك العزل، كما تقدم بيانه في مسألة سلطة الأمة. قال إمام الحرمين في الإمام الذي «جار وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب»[1]. ومن ظن أن كل من يوصف بالعلم والوجاهة تنعقد ببيعتهم الإمامة ويجب على الأمة اتباعهم فيها فقد جهل معنى الحل والعقد ومعنى الجماعة والإجماع، وما تقدم من الأخبار والآثار، ومن كلام المحققين في المسألة ولا سيما شروط أهل الاختيار.

٦ ـ الشروط المعتبرة في الخليفة

قال السعد: «وقد ذكر في كتبنا الفقهية أنه لا بد للأمة من إمام يحيي الدين ويقيم السنّة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها. ويشترط أن يكون مكلفاً مسلماً عدلاً حراً ذكراً مجتهداً شجاعاً ذا رأي وكفاية سميعاً بصيراً ناطقاً قريشياً. فإن لم يوجد في قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولّي كناني فإنْ لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل فإنْ لم يوجد فرجل من العجم»[2].

---

(١) شرح المقاصد، ٢٧٢، ج ٢.

(٢) ص ٢٧١، ج ٢ أيضاً.

والمراد بقوله مجتهداً الاجتهاد في الأحكام الشرعية، بالعلم بأدلتها التفصيلية. والتفصيل الأخير في حال فقد القرشي للشافعية وقيل إنه من فرض ما لا يقع، وكل ما قبله متفق عليه عند أهل السنّة، إلا الحنفية فقد أجاز بعضهم تولية غير العالم المجتهد لأنه يستعين بالمفتين المجتهدين كالقضاء. وقد قال الشيخ قاسم بن قلطوبغا في حاشيته على المسايرة لشيخه الكمال بن الهمام[1] «إن الشروط التي لا تنعقد الخلافة بدونها عند الحنفية هي الإسلام والذكورة والحرية والعقل وأصل الشجاعة وأن يكون قرشياً»، أي وما عدا هذه فشروط تقديم في الاختيار لا شروط انعقاد. ووضح الماوردي هذه الشروط بقوله:[2]

«وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة (أحدها) العدالة على شروطها الجامعة (والثاني) العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام (والثالث) سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرّك بها (والرابع) سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض (والخامس) الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح (والسادس) الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو (والسابع) النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه، ولا اعتبار بضرار حين شذ فجوّزها في جميع الناس لأن أبا بكر الصدّيق (رض) احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها (أي أرادوا مبايعته) بقول النبي ﷺ «الأئمة من قريش» فأقلعوا عن التفرد بها، ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا: منا أمير ومنكم أمير، تسليماً لروايته، وتصديقاً لخبره، ورضوا بقوله: نحن الأمراء، وأنتم الوزراء. وقال النبي ﷺ: «قدموا قريشاً ولا تقدموها» - أي ولا تتقدموها - وليس مع هذا النص المسلم شبهة لمنازع فيه، ولا قول لمخالف له».

أقول: قد تقدم الكلام في العدالة والعلم المشترطين في أهل الاختيار للخليفة ويأتي مثله هنا بالأولى، أما الإجماع على اشتراط القرشية فقد ثبت بالنقل والفعل، رواه ثقاة المحدثين واستدلّ به المتكلّمون وفقهاء مذاهب السنّة كلهم، وجرى عليه العمل بتسليم الأنصار وإذعانهم لبني قريش ثم اذعان السواد الأعظم من الأمة عدة قرون حتى إن الترك الذين تغلبوا على العباسيين وسلبوهم السلطة بالفعل لم يتجرأ أحد منهم على ادعاء الخلافة ولا التصدي لانتحالها حتى بالتغلب الذي يجيء الكلام فيه بعد، وما ذلك إلا لأن الأمة كلها مجمعة على ما ذكر معتقدة له ديناً، بل كان الملوك والسلاطين المتغلّبون يستمدّون السلطة منهم، أو كانوا يدعون النيابة عنهم.

وأما الأحاديث في ذلك فكثيرة مستفيضة في جميع كتب السنّة وقد أخرجوها في كتب الأحكام وأبواب الخلافة أو الإمارة والمناقب وغيرها ولم يقع خلاف في مضمون مجموعها بين أهل

(١) توفي الكمال سنة ٨٦١ وهو من أجلّ علماء الحنفية قيل إنه بلغ درجة الاجتهاد المطلق، وتوفي الشيخ قاسم المذكور سنة ٨٧٨ والظاهر أنه من علماء الترك، والمسايرة مطبوعة مع شرحها للكمال بن أبي شريف الشافعي المتوفى سنة ٩٠٥ وحاشية الشيخ قاسم بالمطبعة الأميرية سنة ١٣١٦.

(٢) ص (٤و٥) من الأحكام السلطانية.

السنّة من عرب ولا عجم، ولم يتصد أحد من علماء الترك لتأويلها. وقد طبع بعض الكتب المثبتة لها في الآستانة بإذن نظارة المعارف حتى في زمن السلطان عبد الحميد الذي لم يهتم بلقب الخليفة أحد مثله ومنها شرح المقاصد الذي نقلنا عنه هنا ما نقلنا، وكذا المواقف مع شرحه وحواشيه. وحديث «قدموا قريشاً ولا تقدموها» الذي ذكره الماوردي رواه الشافعي والبيهقي في المعرفة بلاغاً وابن عدي في الكامل من حديث أبي هريرة والبزار في مسنده من حديث علي كرم الله وجهه والطبراني في الكبير من حديث عبدالله بن السائب بأسانيد صحيحة. وفي معناه حديث أبي هريرة المرفوع في الصحيحين «الناس تبع لقريش في هذا الشأن». ولا نريد ذكر بقية الأحاديث وإنما خرجنا الحديث الذي اعتمده الماوردي وذكرنا ما يقرب منه في لفظه لأنه لم يخرجه. وحسبنا من قوة حديث «الأئمة من قريش» من حيث الرواية قول الحافظ ابن حجر في فتح الباري عند ذكره في المناقب من صحيح البخاري ما نصه: «قد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابياً لما بلغني أن بعض فضلاء العصر ذكر أنه لم يرو إلا عن أبي بكر الصديق». وذكر الحافظ أن لفظ أبي بكر لسعد بن عبادة في السقيفة في مسند أحمد: والله لقد علمت يا سعد أن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد «قريش ولاة هذا الأمر» فقال له سعد: صدقت.

فمن علم هذا لا يلتفت إلى ما يذكره بعض أهل هذا العصر من تأويل تلك الأحاديث والبحث في أسانيد بعض، أو من أن شرط القرشية من الشروط الخلافية وإنْ قال هذا بعض كبار المتكلمين فإن هؤلاء يذكرون أمثال هذه الخلافات الشاذة عن بعض المبتدعة لأجل الرد عليها، لا لأنها كالخلاف بين أئمة الحق في المسائل الاجتهادية. وغرض من يماري أو يكتم شرط القرشية في هذا العصر تصحيح خلافة سلاطين بني عثمان، وهذا ما لا سبيل إليه عند أهل السنة المشترطين للقرشية بإجماع مذاهبهم إلا بقاعدة التغلب. وأما عند الخوارج فلا سبيل إليه البتة، لأنهم إنما أنكروا شرط القرشية منعاً لحصر الإمامة في بيت معين. وماذا يضرّ العثمانيين أن تكون خلافتهم بالتغلّب وقد قال بعض الفقهاء في بني أمية وبني العباس كلهم أو جلهم مثل ذلك.

وأما حكمة حصر النبي ﷺ الخلافة الشرعية فيهم أو سببه فقد ذكر المتكلمون والفقهاء فيه ما روي من قول أبي بكر الصدّيق فيه للأنصار في سقيفة بني ساعدة: من أنهم أوسط العرب نسباً وداراً، وأعزهم أحساباً. وزاد بعضهم ما كان الصدّيق في غنى عنه في ذلك الوقت. وأجمع كلام لهم في هذا ما ذكره الشيخ أحمد ولي الله الدهلوي في كتابه حجة الله البالغة[1] وفي بعضه نظر قال:

«والسبب المفضي لهذا أن الحق الذي أظهره الله على لسان نبيه ﷺ إنما جاء بلسان قريش وفي عاداتهم، وكان أكثر ما تعين من المقادير والحدود ما هو عندهم، وكان المعد لكثير من الأحكام ما هو فيهم، فهم أقوم به، وأكثر الناس تمسكاً بذلك، وأيضاً فأن قريشاً قوم النبي ﷺ وحزبه ولا فخر لهم إلا بعلو دين محمد ﷺ، وقد اجتمع فيهم حمية دينية، وحمية نسبية، فكانوا

(١) ولد سنة ١١٠١ وتوفي سنة ١١٧٦ وهو مجدد علوم الدين في الهند في القرن الثاني عشر وكتابه هذا في حكمة التشريع طبع في الهند ومصر مراراً.

مظنة القيام بالشرائع والتمسك بها، وأيضاً فإنه يجب أن يكون الخليفة ممن لا يستنكف الناس من طاعته لجلالة نسبه وحسبه، فإن من لا نسب له يراه الناس حقيراً ذليلاً، وأن يكون ممن عرف منهم الرئاسات والشرف، ومارس قومه جمع الرجال ونصب القتال، وأن يكون قومه أقوياء يحمونه وينصرونه ويبذلون دونه الأنفس، ولم تجتمع هذه الأمور إلا في قريش ولا سيما بعد ما بعث النبي ﷺ ونبّه به أمر قريش، وقد أشار أبو بكر الصدّيق (رض) إلى هذه فقال: ولن يعرف هذا الأمر إلا لقريش هم أوسط العرب داراً إلخ».

«وإنما لم يشترط كونه هاشمياً مثلاً لوجهين (أحدهما) أن لا يقع الناس في الشك فيقولوا إنما أراد ملك أهل بيته كسائر الملوك فيكون سبباً للارتداد، ولهذه العلة لم يعط النبي ﷺ المفتاح (أي مفتاح الكعبة) للعباس بن عبد المطلب (رض) (والثاني) أن المهم في الخلافة رضاء الناس به واجتماعهم عليه وتوقيرهم إياه وأن يقيم الحدود ويناضل دون الملة وينفّذ الأحكام. واجتماع هذه الأمور لا يكون إلا في واحد بعد واحد، وفي اشتراط أن يكون من قبيلة خاصة تضييق وحرج فربما لم يكن في هذه القبيلة من تجتمع فيه الشروط وكان في غيرها».

وأقول: إن الله تعالى ختم دينه وأتمه وأكمله بكتابه الحكيم الذي أنزله «قرآناً عربياً»[1] و «حكماً عربياً»[2] على خاتم رسله العربي القرشي، واقتضت حكمته أن يكون نشره في مشارق الأرض ومغاربها بدعوة قريش وزعامتهم، وقوة العرب وحماية هذه الدعوة بسيوفهم، وكل من دخل في الإسلام من الأعاجم وكان له عمل صالح فيه كان تابعاً لهم متلقياً عنهم، على مساواة الشرع في أحكامه بينهم، ونبوغ كثير من مواليهم الذين استعربوا بالتبع لهم. وكانت قريش في جملة بطونها أكمل العرب خلقاً وأخلاقاً وفصاحة وذكاء وفهماً وقوة عارضة كما كانت أصرح نسباً في سلالة إسماعيل وأشرف تاريخاً في العرب بفضائلها وفواضلها وخدمتها لبيت الله تعالى ـ فكان مجموع هذه المزايا التي كملت بالإسلام مؤهلاً لها لاجتماع كلمة العرب عليها، ثم كلمة من يدخل في الإسلام من شعوب العجم بالأولى، ولا سيما بعد النص من الرسول ﷺ بذلك وإجماع أصحابه عليه ـ فحكمة جعله صلوات الله وسلامه عليه خلافة نبوته فيها وسببه أمران (الأول) كثرة المزايا التي تنتشر بها الدعوة، وتكون بحسب طباع البشر سبباً لجمع الكلمة، ومنع المعارضة والمزاحمة أو ضعفها ـ وكذلك كان، فإن الناس أذعنوا لهم على تنازعهم وكثرة من لم يقم باعباء الخلافة منهم ولا أخذها بحقها فلم يكونوا يبتغون بديلاً من فرد أو بيت منهم، إلا إلى آخر منهم، وكان افتئات بعض الأعاجم على بعض العباسيين فسقاً عن الشرع واعتداء على الحقوق العامة كسائر أنواع الاعتداء على الأموال والأعراض (والثاني) أن تكون إقامة الإسلام متسلسلة في سلائل أول من تلقاها ودعا إليها ونشرها حتى لا ينقطع اتصال سيرها المعنوي والتاريخي فإن الحقوق الخاصة من الملل والأمم وليدة التاريخ وربيبته.

---

(١) هذا اللفظ في سورة يوسف والزمر وفصلت والشورى والأحقاف.

(٢) سورة الرعد، آية ٣٩.

ألم تروا أن سيرة الخلفاء الراشدين تعدّ هي المثل الأعلى لأحكام الكتاب والسنّة النبوية وهديهما، وأن سيرة الخلفاء المدنيين من الأمويين والعباسيين الذين نشروا العلوم والفنون ورقوا الحضارة في الشرق والغرب تعدّ أصل المدنية الإسلامية وسندها؟ أولم تروا أن صلة العالم الإسلامي بمهد الإسلام الموضعي (الحجاز) تعدّ في الدرجة الثانية لصلته بكتابه وسنّته، حتى إن الخليفة الذي نصبته الدولة التركية الجديدة في الآستانة قد لقب نفسه بخادم الحرمين الشريفين كالسلاطين الذين كان الحجاز خاضعاً لهم؟

ألم تعلموا أن الإسلام على حريته وسماحته قد خص الحجاز أو جزيرة العرب بأن لا يبقى فيها دينان وأوصى بذلك النبي ﷺ في آخر حياته؟ ألم يبلغكم أن بعض المؤرخين من غير المسلمين قال: لو أن الجيش الذي فتح جنوب فرنسة بعد فتح الأندلس كان كله أو أكثره عربياً لملك أوربة كلها ودان له أهلها، وإنما انتقض الإفرنج عليه لأن أكثره كان من البربر الذين لم يفهموا الإسلام ولم يلتزموا أحكامه في حفظ العهود والعدل وعدم الاعتداء على الأموال والأعراض كالعرب. أفرأيتم لو جعل الإسلام خلافة النبوة مشاعاً وتغلب عليها العجم من القرون الأولى أكان يحفظ الإسلام ولغته كما حُفظ بنشر خلفاء قريش له من برهم وفاجرهم؟ وهذا بحث يتسع المجال لشرحه ولكن في غير هذا المقال الذي نريد أن يكون بقدر الحاجة الطارئة.

وقد أورد بعض فضلاء العصر شبهة على جعل الخلافة في قريش بأنها تعارض ما جاء به الإسلام من المساواة ومن نزع العصبية وتسوّد طائفة معينة على سائر المسلمين بل جعلها كالشبهة التي أوردها بعض العلماء على الشيعة الذين يحصرونها في العلويين من أنها تفتح باب الطعن في الإسلام لغير المؤمنين بزعمهم أن النبي ﷺ إنما أسس ملكاً لأهل بيته، وكل ذلك ظاهر البطلان، كما بيّناه في موضع آخر من المنار. فإن قريشاً بطون كثيرة متفرقة وكان بينها من التعادي في الجاهلية ما بين غيرها من قبائل العرب وبطونها ومنه عداوة بني عبد شمس لبني هاشم التي خفيت في بعد فتح النبي ﷺ لمكة وتأليفه لأبي سفيان كبير بني أمية وفي خلافة أبي بكر وعمر، وبدأ الاستعداد لإظهارها في خلافة عثمان وأظهرها معاوية بعده. ولم يتجدد لقريش شأن في زمن الراشدين لم يكن لها ولا في زمن الأمويين والعباسيين، إلا أن الأمويين كانت عندهم عصبية لأهل بيتهم ثم للعربية، فمقتهم العالم الإسلامي وقلبهم قبل أن يستكمل ملكهم قرناً واحداً.

ولم يكن لبني تميم في خلافة أبي بكر ولا لبني عدي في خلافة عمر أدنى امتياز على أحد من أقرانهم، ونزوان بني أمية على مصالح الأمة في زمان عثمان كان بسبب ضعفه، لا بنعرة عصبية منه، ولم يغفر له الرأي الإسلامي العام هذا بل هاج الناس عليه حتى كان ذلك تمهيداً لتمكّن أصحاب الدسائس الخفية في الإسلام من قتله، أعني دسائس حزب عبدالله بن سبأ اليهودي، والمجوس مثيري الفتن في الإسلام.

وقد روي أن الإمام العادل العاقل عمر حذّر عثمان وعلياً وعبد الرحمن من مثل هذا الإيثار

للأقارب المنافي لهدي الإسلام والمفضي إلى فساد الأمر، فقال لهم لما جعل الأمر في الستة: إن الناس لن يعدوكم أيها الثلاثة، فإن كنت يا عثمان في شيء من أمر الناس فاتق الله ولا تحملن بني أمية وبني أبي معيط على رقاب الناس، وإنْ كنت يا علي فاتق الله ولا تحملن بني هاشم على رقاب الناس؛ وقال لعبد الرحمن مثل ذلك. ذكره الحافظ في شرح البخاري، وقوله إن الناس لن يعدوكم مبني على القاعدة التي قررناها وهي أن أمر الخلافة للأمة لا للستة الزعماء الذين أراد عمر جمع كلمة الأمة بجمع كلمتهم، لعلو مكانتهم فيها بمناقبهم.

على أن النبي ﷺ قد أوعد قريشاً في بعض الأحاديث بانتقام الله منهم إذا لم يقيموا الحق والعدل والرحمة كما شرعها، والأحاديث في ذلك متعددة منها قوله ﷺ: «يا معشر قريش إنكم أهل هذا الأمر ما لم تحدثوا فإذا غيَّرتم بعث الله عليكم من يلحاكم كما يلحى القضيب» رواه أحمد وأبو يعلى عن ابن مسعود بسند رجال ثقات وله طريق آخر بلفظ آخر وشواهد ومنها «الأمراء من قريش ما عملوا فيكم بثلاث ـ ما رحموا إذا استرحموا وأقسطوا إذا قسموا وعدلوا إذا حكموا» رواه الحاكم عن أنس بسند حسن.

هذا وأن العباسيين لم يحملوا بني هاشم على رقاب الناس بل كانوا أشد من بني أمية وطأة على العلويين الذين هم خيارهم وفضلوا الفرس ثم الترك على العرب، وأما العلويون فكانوا أزهد الناس في الدنيا وملكها، ولولا ذلك لسعوا لها سعيها، ومن صح منه الهوى أرشد للحيل، ولم يتول أحد منهم الإمامة بعد أن نزل عنها الإمام الحسن السبط عليه السلام إلا أئمة الزيدية في اليمن فكانوا وما زالوا أفضل وأعدل أهل بيت تولوها بعد الراشدين. وأما أدارسة المغرب فيلقبون بالسلاطين وأما العبيديون فكانوا أدعياء في النسب وفي الإسلام أيضاً.

وجملة القول أن الشعوبية أوردوا شبهات كثيرة على العرب وعلى قريش وأجاب عنها العلماء كابن قتيبة وغيره، ولكل قوم محامد ومساوىء ودين الله فوق كل شيء، وما صح دليله وأجمعت عليه الأمة أو سوادها الأعظم في خير القرون لا نقبل رأياً ولا بحثاً في نقضه وإلا لم يبق لنا شيء من ديننا، وما كانت أهواء العصبية والمحاباة في الدين إلا فتنة لنا، وضارة بعربنا وعجمنا، وإن جهل ذلك الكثيرون منا، وأن حكمة الشارع ﷺ في جعل خلافة نبوته في قريش منزهة عن العصبية الجاهلية التي حرّمها، ولبابها مكان قريش من هذا الدين وكتابه ونبيه ولغته وأهلها. إذ لم تقم له قائمة إلا بدعوتهم ولغتهم، ثم لم يخدمه أحد من الأعاجم إلا من أتقنها، فخدمه أولاً من استعرب من الفرس وغيرهم، ثم جدد قوة دولته العثمانيون من الترك، بعد أن مزق شمله وأضعفه سلفهم، وسنبين بعد ما يجب له علينا وعليهم.

٧ ـ صيغة المبايعة

الإمامة: وتحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروا إماماً للأمة بعد التشاور بينهم. والأصل في البيعة أن تكون على الكتاب والسنّة وإقامة الحق والعدل من قبله وعلى السمع والطاعة

في المعروف من قبلهم. ففي الصحيح أن عبد الرحمن بن عوف قال في مبايعته لعثمان: أبايعك على سنّة الله ورسوله والخليفتين من بعده، وبايعه الناس على ذلك. وأن الناس لما اجتمعوا على عبد الملك بن مروان بعد قتل عبدالله بن الزبير بايعه عبدالله بن عمر (رض) بعد أن كان امتنع عن مبايعتهما معاً لأجل الخلاف والتفرقة. فكتب إليه: إني أقر بالسمع والطاعة لعبدالله بن عبد الملك أمير المؤمنين على سنّة الله وسنّة رسوله فيما استطعت، وإن بنيَّ قد أقروا بذلك.

وكان الصحابة يبايعون النبي ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره وقول الحق والقيام به فيما استطاعوا وعدم عصيانه في معروف، كما قال تعالى في مبايعة النساء له ﴿ولا يعصينك في معروف﴾ وقد صح أن النبي ﷺ هو الذي كان يلقنهم قيد الاستطاعة عند المبايعة. وقد بايعوه أيضاً على الإسلام وعلى الهجرة وعلى الجهاد والصبر وعدم الفرار من القتال وعلى بيعة النساء المنصوصة في القرآن. والأحاديث في هذا معروفة في الصحيحين والسنن. نخص بالذكر منها حديث عبادة بن الصامت المتفق عليه ولفظه كما في كتاب الفتن من البخاري: دعانا النبي ﷺ فبايعنا فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله «إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان». ولفظه في باب المبايعة من كتاب الأحكام «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره وأن لا ننازع الأمر أهله، وأن نقوم أو نقول بالحق حيث ما كنا لا نخاف في الله لومة لائم». قال الحافظ في شرح حديث البخاري في المبايعة على السمع والطاعة الذي تقدم في الأصل عند قوله فيه من كتاب الفتن «وأن لا ننازع الأمر أهله» أي الملك والإمارة.

وجملة القول أن العلماء اتفقوا على وجوب الخروج على الإمام بالكفر واختلفوا في الظلم والفسق لتعارض الأدلة ومنها سد ذريعة الفتنة والتحقيق المختار أن على الأفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروطهما دون الخروج على وليّ الأمر بالقوة، وأما أهل الحل والعقد فيجب عليهم ما يرون فيه المصلحة الراجحة حتى القتال وقد تقدم النقل في هذا في مسألة سلطة الأمة وسنعود إليه في بحث ما يخرج به الإمام من الخلافة.

٨ ـ ما يجب على الأمة بالمبايعة

ومتى تمت المبايعة وجب بها على المبايعين وسائر الأمة بالتبع لهم الطاعة للإمام في غير معصية الله والنصرة له، وقتال من بغى عليه أو استبد بالأمر دونه، وسيأتي الكلام على دار العدل والجماعة، وما يتعلق بها كحكم الهجرة.

وأهم ما يجب التذكير به من طاعة الإمام الحق على كل مسلم وكذا امام الضرورة أو التغلب على كل من بايعه بالذات ومن لزمته بيعة أهل الحل والعقد ـ أداء زكاة المال والأنعام والزرع والتجارة ـ والجهاد الواجب وجوباً كفائياً على مجموع الأمة والواجب وجوباً عينياً على أفرادها رجالاً ونساء على ما هو مبين في كتب الفقه. كما يجب عليهم طاعة من ولاّهم أمر البلاد من الولاة

السياسيين والقضاة وقواد الجيوش دون غيرهم، ويجب على هؤلاء الخضوع له فيما يقيد به سلطتهم وفي عزله إياهم إذا عزلهم. والشرط العام في الطاعة أن لا تكون في معصية الله تعالى والأحاديث الصحيحة في هذا معروفة ومجمع على معناها.

ومن الأخبار والآثار التي يحسن إيرادها هنا ما رواه مسلم في صحيحه عن عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة قال: دخلت المسجد فإذا عبدالله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون عليه فأتيتهم فجلست إليه فقال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فنزلنا منزلاً فمنا من يصلح خباءه ومنا من ينتضل ومنا من هو في جشره[1] إذ نادى منادي رسول الله صلى الله عليه «الصلاة جامعة» فاجتمعنا إلى رسول الله ﷺ فقال «إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم وينذرهم شر ما يعلمه لهم، وإن أمتكم هذه جعل عافيتها في أولها وسيصيب آخرها بلاء وأمور تنكرونها وتجيء فتنة فيرقق بعضها بعضاً[2] وتجيء الفتنة فيقول المؤمن هذه مهلكتي ثم تنكشف وتجيء الفتنة فيقول المؤمن هذه هذه، فمن أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتأته منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر وليأت إلى الناس الذي يحب أن يؤتى إليه. ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر». فدنوت منه فقلت له: أنشدك الله أنت سمعت هذا من رسول الله ﷺ؟ فأهوى إلى أذنيه وقلبه بيديه وقال سمعته أذناي ووعاه قلبي، فقلت له هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نأكل أموالنا بيننا بالباطل ونقتل أنفسنا والله يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إنّ الله كان بكم رحيماً﴾ قال فسكت ساعة ثم قال: «أطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله».

وقد أعز الله البشر بالإسلام ومقتضى الكتاب والسنّة أنه لا طاعة ولا خضوع فيه إلا لله تعالى، وطاعة الرسول من طاعته لقوله (من يطع الرسول فقد اطاع الله) وطاعة أولي الأمر كذلك لقوله ﴿وأولي الأمر منكم﴾ ولذلك اشترط فيها أن تكون في تنفيذ أصول شرعه أو فروعه. وقد قال بعض أمراء بني أمية لبعض علماء التابعين: أليس الله قد أمركم بأن تطيعونا في قوله ﴿وأولي الأمر منكم﴾؟ فقال له: أليست قد نُزعت عنكم ـ يعني الطاعة ـ إذ خالفتم الحق بقوله ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾؟ نقله الحافظ في الفتح: قال ومن بديع الجواب وذكره. على أن أولي الأمر هنا الجماعة أي الأمة كما تقدم.

٩ ـ ما يجب على الإمام للملة والأمة

يجب على الإمام نشر دعوة الحق، وإقامة ميزان العدل، وحماية الدين من الاعتداء والبدع،

(١) انتضلوا وتناضلوا ـ تباروا في الرمي بالسهام ومثلها الرصاص. والجشر بالتحريك الدواب تجعل في مكان ترعى فيه وتبيت، وهو ما يسمونه الآن التربيع.

(٢) يرقق الفتن بعضها بعضاً: يجعله رقيقاً أي ضعيفاً وإنما ذلك بمجيء متأخرها أشد مما قبله، فيُعدّ المتقدم رقيقاً بالإضافة إلى ما بعده.

والمشاورة في كل ما ليس فيه نص، وهو مسؤول عن عمله يراجعه كل أحد من الأمة فيما يراه أخطأ فيه، ويحاسبه عليه أهل الحل والعقد، وقد قال ﷺ «الإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته» رواه الشيخان من حديث لابن عمر وغيرهما. وقد بيَّن الماوردي ما يجب عليه في عشر قواعد كلية لم يذكر منها مسألة المشاورة، على كثرة النصوص فيها، واستفاضة ثار الراشدين في الجري عليها، اتباعاً لما صح من عمل النبي ﷺ بها، قال: «والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء»:

(أحدها) حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل (الثاني) تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين، حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم (الثالث) حماية البيضة[1] والذب عن الحريم، ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار، آمنين من تغرير بنفس أو مال (والرابع) إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من اتلاف واستهلاك (والخامس) تحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدافعة، حتى لا تظهر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد[2] دماً (والسادس) جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة، حتى يسلم أو يدخل في الذمة، ليقام بحق الله تعالى في اظهاره على الدين كله (والسابع) جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف (والثامن) تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير (التاسع) استكفاء الامناء، وتقليد النصحاء، فيما يفوضه إليهم من الأعمال، ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالامناء محفوظة؛ (العاشر) أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة، وحراسة الملة، ولا يعوّل على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح وقد قال الله تعالى: ﴿يا داود إنّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾ فلم يقتصر الله سبحانه على التفويض دون المباشرة، ولا عذره في اتباع الهوى حتى وصفه بالضلال. وهذا وإنْ كان مستحقاً عليه بحكم الدين ومنصب الخلافة فهو من حقوق السياسة لكل مشترع. قال النبي عليه السلام: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» ولقد أصاب الشاعر فيما وصف به الزعيم المدبر حيث يقول (البسيط):

وقلـــدوا أمـــركـــم لله دركـــم ... وحب الـذراع بـأمـر الحـرب مضطلعـا
لا مترفـا إن رخـاء العيـش سـاعـده ... ولا إذا عــض مكـــروه بـــه خشعـــا

(١) البيضة في اللغة الواحدة من بيض الطير وبيضة الحديد، وحوزة كل شيء وهي المراد هنا أي يحمي حوزة الأمة وهو ما يسمونه اليوم بالأمن العام.

(٢) المعاهد هنا يشمل أهل الذمة ومن بيننا وبينهم معاهدات من الأجانب.

وليس يشغله مال يثمره عنكم ولا ولد يبغي له الرفعا[1]
ما زال يحلب درّ الدهر أشطره يكون متبعاً يوماً ومتبعا
حتى استمر على شزر مريرته مستحكم الرأي لا فخماً ولا ضرعا[2]

(أقول) عبارته في الواجب الأول في منتهى التحقيق، وهو المحافظة على ما أجمع عليه السلف الصالح من الدين واطلاق الحرية للأمة فيما سواه من المسائل الاجتهادية من حيث العلم وعمل الأفراد في العبادات، وأما ما يتعلق بالسياسة والقضاء المنوط بالحكومة فله أن يرجح بعض الأحكام الاجتهادية على بعض، باستشارة العلماء من أهل الحل والعقد، ولا سيما إذا لم يكن هو من أهل الاجتهاد في الشرع، ولقد كان أئمة الدين يطيعون الخلفاء فيما يخالف اجتهادهم من أمور الحكومة إذا لم يخالف النص القطعي من الكتاب والسنّة ولكنهم لم يطيعوهم في القول بخلق القرآن لأنه من أمور العقائد التي خالفوا فيها السلف.

والجهاد الذي ذكره في الواجب السادس أراد به القتال العيني والكفائي وإنما يجب على كل مكلف إذا استولى العدو على بعض بلاد المسلمين وتوقف دفعه على ذلك وإلا اكتفى بمن يستنفرهم الإمام بحسب الحاجة؛ والجهاد قد يكون بالمال واللسان ومنه الدعوة إلى الإسلام بالبرهان، وتجب طاعة الإمام في التعليم العسكري بنظام القرعة وغيره، وعليه أن يعد للأعداء ما يستطيع من قوة ليقاتلهم بما يقاتلوننا به أو يفوقهم، ومنه انشاء البوارج والغواصات والطيارات الحربية وأنواع الأسلحة إلخ وتجب طاعته في ذلك كله بالمال والنفس بنص قوله تعالى ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ والخطاب للأمة وإنما الرئيس هو الذي يوحد النظام فيها. وعلى هذا تكون العلوم والفنون الطبيعية والكيماوية والآلية كلها من الواجبات الكفائية، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب. وليس في الإسلام جهاد يجب به قتال كل مخالف وإن كان معاهداً أو ذمياً.

١٠ ـ الشورى في الإسلام

(أقول) وأهم ما يجب على الإمام المشاورة في كل ما لا نص فيه عن الله ورسوله، ولا إجماع صحيحاً يُحتج به، أو ما فيه نص اجتهادي غير قطعي، ولا سيما أمور السياسة والحرب المبنية على أساس المصلحة العامة، وكذا طرق تنفيذ النصوص في هذه الأمور إذ هي تختلف باختلاف الزمان والمكان، فهو ليس حاكماً مطلقاً كما يتوهم الكثيرون بل مقيد بأدلة الكتاب والسنّة وسيرة الخلفاء الراشدين العامة وبالمشاورة، ولو لم يرد فيها إلا وصف المؤمنين بقوله تعالى ﴿وأمرهم شورى

(١) هذا البيت لم يذكره الماوردي لئلا يتوهم أنه ينبغي أن يكون ولي الأمر أبتر معدماً وإن كان النفي للمال والولد باعتبار ما وصفا به وهو الشغل بهما عن مصلحة الأمة.

(٢) المرير والمريرة الحبل والشزر الفتل من جهة اليسار وهي أشده، أي حتى ثبت واطرد عزمه وقوته على طريقة واحدة لا تردد فيها ولا ضعف كالحبل المفتول أشد الفتل، والفخم الضخم البطيء الحركة والضرع بالتحريك الضعيف والجبان.

بينهم﴾ وقوله لرسوله ﴿وشاورهم في الأمر﴾ لكفى، فكيف وقد ثبتت في الأخبار والآثار قولاً وعملاً. وسبب هذا الأمر للرسول ﷺ بالمشاورة في أمر الأمة، جعله قاعدة شرعية لمصالحها العامة، فإن هذه المصالح كثيرة الشعب والفروع لا يمكن تحديدها، وتختلف باختلاف الزمان والمكان فلا يمكن تقييدها، وقد ذهب بعض علماء السلف إلى أن النبي ﷺ كان غنياً عن المشاورة فلولا إرادة جعلها قاعدة شرعية لما أمره الله بها. روي عن الحسن البصري في تفسير قوله تعالى ﴿وشاورهم في الأمر﴾ أنه قال: قد علم الله أنه ما به إليهم من حاجة ولكن أراد أن يستن به من بعده. وروي في المرفوع ما يؤيده فقد أخرج ابن عدي والبيهقي بسند حسن عن ابن عباس أن الآية لما نزلت قال رسول الله ﷺ «أما أن الله ورسوله لغنيان عنها ولكن جعلها الله رحمة لأمتي فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غيا» أي شرعها الله تعالى لتحقيق الرشد في المصالح ومنع المفاسد، فإن الغي هو الفساد والضلال. ولكن الأحاديث الصحيحة ناطقة بأن النبي ﷺ لم يكن مستغنياً عن غيره من الناس إلا فيما ينزل عليه فيه الوحي وقال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم» رواه مسلم عن عائشة وأنس، وقال: «ما كان من أمر دينكم فإليَّ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به» رواه أحمد وفي حديث رافع بن خديج في صحيح مسلم أيضاً أنه ﷺ قال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» وهذا هو الموافق لقوله تعالى: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يُوحى إليَّ﴾ فهو ممتاز على البشر بالوحي إليه ولكنه فيما عداه وعدا ما يستلزمه بشر تجوز عليه الأعراض البشرية، ويحتاج إلى غيره في الأمور الكسبية، وكونه أكمل البشر لا يقتضي أن يحيط بكل شيء علماً ويقدر على كل عمل فإن هذا لله وحده ﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك﴾ ولذلك كانوا إذا راجعوه في أمر أمر به ورأوا المصلحة في غيره سألوه أقاله أو فعله بوحي من الله أم من رأيه؟ فإذا قال إنه من رأيه ذكروا رأيهم وقد يعمل به ويرجحه على رأيه كما فعل في يوم بدر فقد جاء ﷺ ادنى ماء فنزل عنده فقال الحباب بن المنذر: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة» فقال يا رسول الله ليس هذا بمنزل فانهض بالناس حتى نأتي ادنى ماء من القوم فننزله ثم نغوّر ما وراءه إلخ فقال له النبي ﷺ «لقد أشرت بالرأي» وعمل برأيه. وفي رواية ابن عباس عند ابن سعد أن جبريل نزل فقال للنبي ﷺ الرأي ما أشار به الحباب بن المنذر.

وقد استشار ﷺ أبا بكر وعمر (رض) في أسرى بدر فاختلف رأيهما فقال: «لو اجتمعتما ما عصيتكما» وكان رأيه موافقاً لرأي أبي بكر فأنفذه ثم نزل الوحي بما يؤيد رأي عمر وهو قوله تعالى ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾ الآيتين، فقال ﷺ لعمر «كاد يصيبنا في خلافك شر» والروايات في هذه المسألة كثيرة. وكل هذا كان قبل أمر الله تعالى إياه بمشاورتهم فإنه نزل في غزوة أُحد وفيها رجح رأي الأكثرين على رأيه ﷺ ورأي كثير من كبراء الصحابة (رض). وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله وجهه قال سئل رسول الله ﷺ عن العزم ـ أي قوله تعالى ﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ فقال ﴿مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم﴾.

وقد حققنا مسألة الشورى في الحكومة الإسلامية بالتفصيل في تفسير هذه الآية من سورة آل عمران وتفسير ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ من سورة النساء. وبيَّنا في الأول الحكمة في ترك الرسول ﷺ نظام الشورى للأمة وعدم وضع أحكام لها، وملخصه أن النظام يختلف باختلاف أحوال الأمة في كثرتها وقلتها وشؤونها الاجتماعية ومصالحها العامة في الأزمنة المختلفة، فلا يمكن أن تكون له احكام معينة توافق جميع الأحوال في كل زمان ومكان. ولو وضع لها أحكاماً مؤقتة لخشي أن يتخذ الناس ما يضعه لذلك العصر وحده ديناً متبعاً في كل حال وزمان وإنْ خالف المصلحة، كما فعلوا في الأخذ بظواهر مبايعة أبي بكر وعثمان واستخلاف عمر. فاكتفى بشرع الله للمشاورة وتربيته ﷺ الأمة عليها بالعمل. على أن أُولي العصبية خالفوا ما شرعه الله باتباع أهوائهم ومطامعهم لتقصير أُولي الأمر في وضع هذا النظام لكل زمان بما يناسبه، كما ضبط عمر (رض) الأمر في زمنه بما يناسبه، بل عني علماؤنا بمسائل النجاسة والحيض والبيوع أشدّ من عنايتهم بهذه المسألة حتى قال إمام كبير مثل الأشعري إن بيعة رجل واحد من أهل الحل والعقد تلزم الأمة إذا أشهد عليها، فأنّى يستقيم أمر أمة تعمل بهذا القول في رياستها العامة؟

وأما الآثار عن الراشدين في المشاورة فكثيرة (منها) ما رواه الدارمي والبيهقي عن ميمون بن مهران أن أبا بكر كان يسأل عامة المسلمين عما لا يجد فيه نصاً من الكتاب ولا سنّة عن النبي ﷺ هل يعلمون عن النبي ﷺ فيه شيئاً، فربما قام إليه الرهط فقالوا نعم قضى فيه بكذا فيأخذ به ويحمد الله تعالى (قال) وإن أعياه ذلك دعا رءوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به، وأن عمر بن الخطاب كان يفعل ذلك ـ وزاد أنه كان بعد النظر في الكتاب والسنّة ينظر فيما قضى به أبو بكر أيضاً لأنه كان لا يقضي إلا بنص أو مشاورة. وانظر إلى الفرق بين سؤال عامة المسلمين عن الرواية واختصاص الرؤساء والعلماء بالمشاورة ـ ذلك بأنهم هم جماعة أُولي الأمر وأهل الحل والعقد الذين أمر الكتاب بطاعتهم بعد طاعة الله ورسوله وقال في احالة أمر الأمة إليهم «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم».

(ومنها) ما رواه الطبراني في الأوسط وأبو سعيد في القضاء عن علي قال قلت يا رسول الله إنْ عرض لي أمر لم ينزل قضاء في أمره ولا سنّة كيف تأمرني؟ قال: «تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين ولا تقض فيه برأيك خاصة».

(ومنها) ما في صحيح البخاري عن ابن عباس: وكان القراء أصحاب مجلس عمر ومشاورته كهولاً كانوا أو شباباً. وذكر واقعة في رجوع عمر إلى قول من يذكره بالقرآن، وقال: وكان وقافاً عند كتاب الله عز وجل ـ وما في الصحيحين وغيرهما من استشارة عمر في مسألة الوباء لما خرج إلى الشام وأخبروه إذ كان في (سرغ) أن الوباء وقع في الشام، فاستشار المهاجرين الأولين ثم الأنصار فاختلفا. ثم طلب من كان هنالك من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح، فاتفقوا على الرجوع وعدم الدخول على الوباء، فنادى عمر بالناس: إني مُصبحٌ على ظهر ـ (أي مسافر، والظهر الراحلة) فأصبحوا عليه، فقال أبو عبيدة: أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة؟ نعم تفر

من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كانت لك إبل فهبطت وادياً له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فأخبره بالحديث المرفوع الموافق لرأي شيوخ قريش.

١١ ـ التولية بالاستخلاف والعهد

اتفق الفقهاء على صحة استخلاف الإمام الحق والعهد منه بالخلافة إلى من يصح العهد إليه على الشروط المعتبرة فيه[١] أي في الإمام الحق. فالعهد أو الاستخلاف لا يصح إلا من إمام مستجمع لجميع شروط الإمامة لمن هو مثله في ذلك. هذا شرط العهد إلى الفرد، واستدلوا على ذلك باستخلاف أبي بكر لعمر، وأما العهد إلى الجمع وجعله شورى في عدد محصور من أهل الحل والعقد، فاشترطوا فيه أن تكون الإمامة متعّينة لأحدهم، بحيث لا مجال لمنازعة أحد لمن يتفقون عليه منهم، وهو الموافق لجعل عمر إياها شورى في الستة (رض)، قال الماوردي: «وانعقد الإجماع عليها أصلاً في انعقاد الإمامة بالعهد وفي انعقاد البيعة بعدد يتعين فيه الإمامة لأحدهم باختيار أهل الحل والعقد»[٢].

وقد تمسك بهذا أئمة الجور وخلفاء التغلّب والمطامع ولم يراعوا فيه ما راعاه من احتجّوا بعمله من استشارة أهل الحل والعقد والعلم برضاهم أولاً واقناع من كان توقف فيه، والروايات في هذا معروفة في كتب الحديث ومن أجمعها (كنز العمال) وكتب التاريخ والمناقب ـ وأي عالم أو عاقل يقيس عهد أبي بكر إلى عمر في تحرّي الحق والعدل والمصلحة ـ بعد الاستشارة فيه ورضاء أهل الحل والعقد به ـ على عهد معاوية واستخلافه ليزيد الفاسق الفاجر بقوة الإرهاب من جهة ورشوة الزعماء من أخرى؟ ثم ما تلاه واتبعت فيه سنّته السيئة[٣] من احتكار أهل الجور والطمع للسلطان، وجعله إرثاً لأولادهم أو لأوليائهم كما يورث المال والمتاع؟ ألا إن هذه هي أعمال عصبية القوة القاهرة المخالفة لهدي القرآن، وسنّة الإسلام.

ذكر الفقيه ابن حجر في التحفة اختصاص الاستخلاف بقسميه (الفردي والجمعي) بالإمام الحق واعتماده ثم قال وقد يشكل عليه ما في التواريخ والطبقات من تنفيذ العلماء وغيرهم لعهود بني العباس مع عدم استجماعهم للشروط بل نفّذ السلف عهود بني أمية مع أنهم كذلك ـ إلا أن يقال هذه وقائع محتملة أنهم إنما نفذوا ذلك للشوكة وخشية الفتنة لا للعهد بل هو الظاهر.

وقال الماوردي في العهد المشار إليه في أول هذه المسألة «ويعتبر شروط الإمامة في المولى من وقت العهد إليه. وإن كان صغيراً أو فاسقاً وقت العهد وبالغاً عدلاً عند موت المولي لم تصح خلافته حتى يستأنف أهل الاختيار بيعته» ونقل الحافظ ابن حجر في شرحه لحديث عبادة في

(١) آخر ص ٩ من الأحكام السلطانية.
(٢) آخر ص ١١ من الأحكام السلطانية.
(٣) سنذكر بعض الروايات عن المحدثين في استخلافه في مسألة يزيد بن معاوية.

المبايعة ـ وقد تقدم ـ أنه لا يجوز عقد الولاية لفاسق ابتداء، وأن الخلاف في الخروج على الفاسق فيما إذا كان عادلاً وإمامته صحيحة ثم أحدث جوراً.

وقد علم مما أسلفنا أن العهد والاستخلاف بشروطه متوقف على إقرار أهل الحل والعقد له، واستدلالهم يقتضيه وإنْ لم يصرحوا به، وأما المتغلبون بقوة العصبية فعهدهم واستخلافهم كإمامتهم، وليس حقاً شرعياً لازماً لذاته، بل يجب نبذه كما تجب إزالتها، واستبدال إمامة شرعية بها، عند الإمكان والأمان من فتنة أشد ضرراً على الأمة منها؛ وإذا زالت بتغلّب آخر فلا يجب على المسلمين القتال لاعادتها.

١٢ ـ طالب الولاية لا يولّى

من هدي الإسلام أن طالب الولاية والإمارة لأجل الجاه والثروة لا يولّى فقد قال النبي ﷺ لرجلين طلبا أن يؤمرهما «لن نستعمل على عملنا من أراده»، وفي رواية «إننا لا نولي هذا من سأله ولا من حرص عليه» رواه الشيخان البخاري بهذا اللفظ ومسلم بلفظ «إنّا والله لا نولي على هذا العمل أحداً سأله ولا أحداً حرص عليه»، وفي رواية للإمام أحمد «إن أخونكم عندنا من يطلبه» فلم يستعن بهما في شيء حتى مات. وسبب هذا المنع القطعي المؤكد بالقسم أن طلاب الولايات ولا سيما أعلاها وهي الإمامة والحريصون عليها هم محبو السلطة للعظمة والتمتع والتحكم في الناس وقد ظهر أنهم هم الذين أفسدوا أمر هذه الأمة وأولهم من الجماعات بنو أمية وإنْ كان فيهم أفراد، بل منهم رجل الرجال وواحد الآحاد ـ عمر بن عبد العزيز خامس الراشدين ـ ولكنه لم يكن حريصاً على الإمامة ولو أمكنه لأعادها إلى العلويين.

وذكر الحافظ في شرح الحديث المذكور آنفاً كلمة حق عن المهلب قال: الحرص على الولاية هو السبب في اقتتال الناس عليها حتى سفكت الدماء واستبيحت الأموال والفروج وعظم الفساد في الأرض بذلك. وهنالك أحاديث أخرى.

ولو حافظ المسلمون على أصل الشرع الذي قرر في عهد الراشدين في أمر الخلافة لما وقعت تلك الفتن والمفاسد ولعم الإسلام الأرض كلها. وقد قال عالم ألماني لشريف حجازي في الآستانة: أنه كان ينبغي لنا أن نضع لمعاوية تمثالاً من الذهب في عواصمنا، لأنه لو لم يحوّل سلطة الخلافة عما وضعها عليه الشرع وجرى عليه الراشدون لملك العرب بلادنا كلها وصيّروها إسلامية عربية.

١٣ ـ إمامة الضرورة والتغلب بالقوة

اتفق محققو العلماء على أنه لا يجوز أن يبايع بالخلافة إلا من كان مستجمعاً لما ذكروه من شرائطها وخاصة العدالة والكفاءة والقرشية، فإذا تعذر وجود بعض الشروط تدخل المسألة في حكم الضرورات والضرورات تقدر بقدرها، فيكون الواجب حينئذ مبايعة من كان مستجمعاً لأكثر الشرائط من أهلها، مع الاجتهاد والسعي لاستجماعها كلها. قال الكمال بن الهمام في المسايرة: «والمتغلب

تصح منه هذه الأمور للضرورة كما لو لم يوجد قرشي عدل أو وجد ولم يقدر على توليته لغلبة الجورة»[1]. قال هذا رداً على جماعته الحنفية في استدلالهم على عدم اشتراط العدالة في الأئمة بقبول بعض الصحابة للولاية والقضاء من ظلمة بني أمية كمروان وصلاتهم معهم، فمراده بالأمور ـ القضاء والإمارة والحكم كما قاله شارح المسايرة.

وقال السعد في شرح المقاصد: «وههنا بحث وهو إنه إذا لم يوجد إمام على شرائطه وبايع طائفة من أهل الحل والعقد قرشياً فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لأحكامه، وطاعة من العامة لأوامره، وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد، ويقتدر على النصب والعزل لمن أراد، هل يكون ذلك إتياناً بالواجب؟ وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الأطراف، المتصفين بحسن السياسة والعدل والإنصاف، أن يفوضوا إليه الأمر بالكلية، ويكونوا لديه كسائر الرعية؟ وقد يتمسك بمثل قوله ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ وقوله ﷺ «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» فإن وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي الحصول»[2]، أي يجب عليهم ذلك.

وإنما فرض أن المبايعين في هذه الصورة بعض أهل الحل والعقد لأنه إذا بايعه جميعهم ومنهم الملوك الذين ذكرهم تمت شوكته ونفذ حكمه قطعاً، وهذه الصورة تصدق على بعض خلفاء بني أمية وبني العباس الذين كانت تنقصهم العدالة أو العلم الاجتهادي، وكان الجمهور يوجبون طاعتهم، ويصححون للضرورة إمامتهم؛ إذا لم تتيسر بيعة أمثل منهم وإن كان موجوداً. والمعتمد عند الحنفية أن إمامتهم صحيحة مطلقاً لأن العلم والعدالة عندهم ليست من شروط الانعقاد كما تقدم في محله. قال الكمال بن الهمام محقق الحنفية في المسايرة تبعاً للغزالي: (الأصل العاشر) «لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للإمامة ـ بأن تغلب عليها جاهل بالأحكام أو فاسق ـ وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته كي لا نكون كمن يبني قصراً ويهدم مصراً، وإذا قضينا بنفوذ قضايا أهل البغي في بلادهم التي غلبوا عليها لمسيس الحاجة فكيف لا نقضي بصحة الإمامة عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها. وإذا تغلب آخر على ذلك المتغلب وقعد مكانه انعزل الأول وصار الثاني إماماً».

وقال السعد في شرح المقاصد بعد ذكر شروط الإمامة وآخرها النسب القرشي ما نصه: «وأما إذا لم يوجد في قريش من يصلح لذلك أو لم يقتدر على نصبه لاستيلاء أهل الباطل وشوكة الظلمة وأرباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالإمام من كل ذي شوكة ـ كما إذا كان الإمام القرشي فاسقاً أو جائراً أو جاهلاً فضلاً عن أن يكون مجتهداً. وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار. وأما عند العجز والاضطرار، واستيلاء الظلمة والكفار والفجار، وتسلّط الجبابرة الأشرار، فقد صارت الرئاسة الدنيوية تغلبية، وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة، ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة

(١) ص ٢٧٨ و ٢٧٩.

(٢) ص ٢٧٥، ج ٢.

وسائر الشرائط، والضرورات تبيح المحظورات، وإلى الله المشتكى في النائبات، وهو المرتجى لكشف الملمات»[1].

والفرق بين هذه الخلافة وما قبلها بعد كون كل منهما جائزاً للضرورة أن الأولى صدرت من أهل الحل والعقد باختيارهم لمن هو أمثل الفاقدين لبعض الشرائط، ولذلك فرضه المحقق التفتازاني قرشياً إذ القرشيون كثيرون دائماً وجزم بوجوب طاعته مع فرض كونه ضعيفاً. وأما الثانية فصاحبها هو المعتدي على الخلافة بقوة العصبية لا باختيار أهل الحل والعقد له، لعدم وجود من هو أجمع للشرائط منه، فذاك يطاع اختياراً، وهذا يطاع اضطراراً.

ومعنى هذا أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى. ومقتضاه أنه يجب السعي دائماً لازالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها، ولا أن تجعل كالكرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها، كما فعلت الأمم التي كانت مظلومة وراضية بالظلم لجهلها بقوتها الكامنة فيها، وكون قوة ملوكها وأمرائها منها. ألم تر إلى من استناروا بالعلم الاجتماعي منها كيف هبوا لإسقاط حكوماتها الجائرة وملوكها المستبدين، وكان آخر من فعل ذلك الشعب التركي، ولكنه أسقط نوعاً من التغلب بنوع آخر عسى أن يكون خيراً منه، وإنما فعله تقليداً لتلك الأمم الأبية، إذ كان جماهير علماء الترك والهند ومصر وغيرها من الأقطار، يوجبون عليه طاعة خلفاء سلاطين بني عثمان، ما داموا لا يظهرون الكفر والردة عن الإسلام، مهما يكن في طاعتهم من الظلم والفساد، وخراب البلاد، وإرهاق العباد، عملاً بالمعتمد عند الفقهاء بغير نظر ولا اجتهاد، وهذا أهم أسباب اعتقاد الكثير منهم، أن سلطة الخلافة الشرعية، تحول دون حفظ الملك والحياة الاستقلالية، وسنفصّل الكلام في هذا بعد وفيما يجب لجعل الحكم شرعياً إسلامياً.

١٤ ـ ما يخرج به الخليفة من الإمامة

قال الماوردي بعد بيان ما يجب على الإمام ـ وقد تقدم ـ: وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان الطاعة والنصرة ـ ما لم يتغير حاله.

«والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه، فأما الجرح في عدالته فهو على ضربين (أحدهما) ما تابع فيه الشهوة، (والثاني) ما تعلق فيه بشبهة، فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات، وإقدامه على المنكرات، تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، فلو عاد إلى العدالة، لم يعد إلى الإمامة، إلا بعقد جديد.

---

(١) ص ٢٧٧ منه.

«وأما الثاني منهما فمتعلق بالاعتقاد والمتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق ـ فقد اختلف العلماء فيها فذهب فريق منهم إلى أنها تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، ويخرج بحدوثه منها». إلخ (ص ١٦)

(المنار: وبعد تفصيل الخلاف في هذه المسألة وهي الابتداع بالتأول ذكر القسم الثاني مما يمنع من الخلافة وهو نقص البدن فجعله ثلاثة أقسام نقص الحواس ونقص الأعضاء ونقص التصرف وقسّمها أيضاً إلى أقسام وأطال في بيان أحكامها والذي تقتضي الحال نقله منه نقص التصرف وقد عقد له فصلاً خاصاً قال فيه ما نصه):

«أما نقص التصرف فضربان حجر وقهر، فأما الحجر فهو أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية، ولا مجاهرة بمشاقة، فلا يمنع ذلك من إمامته، ولا يقدح في صحة ولايته، ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها، تنفيذاً لها، وامضاء لأحكامها، لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة. وإنْ كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجر اقراره عليها، ولزمه أن يستنصر من يقبض يده، ويزيل تغلبه.

«وأما القهر فهو أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه فيمنع ذلك عن عقد الإمامة له لعجزه عن النظر في أمور المسلمين، وسواء كان العدو مشركاً أو مسلماً باغياً، وللأمة فسحة في اختيار من عداه من ذوي القدرة. وإنْ أسر بعد أن عقدت له الإمامة فعلى كافة الأمة استنقاذه لما أوجبته الإمامة من نصرته، وهو على إمامته ما كان مرجو الخلاص مأمول الفكاك، إما بقتال أو فداء.

«فإنْ وقع الأياس منه لم يخل حال من أسره من أن يكونوا مشركين أو بغاة المسلمين، فإن كان في أسر المشركين خرج من الإمامة لليأس من خلاصه، واستأنف أهل الاختيار بيعة غيره على الإمامة.

(وهنا ذكر مسألة عهده بالإمامة إلى غيره وما يصح منها وما لا يصح ثم قال):

«وإن كان مأسوراً مع بغاة المسلمين فإنْ كان مرجو الخلاص فهو على إمامته ويكون العهد في ولي العهد ثابتاً وإنْ لم يصر إماماً، وإن لم يرج خلاصه لم يخل حال البغاة من أحد أمرين ـ إما أن يكونوا نصبوا لأنفسهم إماماً أو لم ينصبوا، فإن كانوا فوضى لا إمام لهم فالإمام المأسور على إمامته لأن بيعته لهم لأزمة، وطاعته عليهم واجبة، فصار معهم كمصيره مع أهل العدل، إذا صار تحت الحجر، وعلى أهل الاختيار أن يستنيبوا عنه ناظراً يخلفه إنْ لم يقدر على الاستنابة. فإن قدر عليها كان أحق باختيار من يستنيبه منهم. فإن خلع المأسور نفسه أو مات لم يصر المستناب إماماً لأنها نيابة عن موجود فزالت بفقده.

«وإن كان أهل البغي قد نصبوا لأنفسهم إماماً دخلوا في بيعته، وانقادوا لطاعته، فالإمام

المأسور في أيديهم خارج من الإمامة بالأياس من خلاصه، لأنهم قد انحازوا بدار تفرد حكمها عن الجماعة، وخرجوا بها عن الطاعة، فلم يبقَ لأهل العدل بهم نصرة، ولا للمأسور معهم قدرة، وعلى أهل الاختيار في دار العدل أن يعقدوا الإمامة لمن ارتضوه لها، فإن خلص المأسور لم يعد إلى الإمامة لخروجها منها» (ص ١٩ و ٢٠).

ومن المعلوم أن كل هذا التفصيل في الإمام الحق المستجمع للشروط القائم بالواجبات وأما إمامة التغلب فكلها تجري على قاعدة الاضطرار المتقدمة.

وما ذكره من انعزال الإمام بالفسق قد اختلف فيه والمشهور الذي حققه الجمهور أنه لا يجوز تولية الفاسق ولكن طروء الفسق بعد التولية لا تبطل به الإمامة مطلقاً وبعضهم فصل: «قال السعد في شرح المقاصد: وإذا ثبت الإمام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر إماماً. ولا يجوز خلع الإمام (أي الحق) بلا سبب، ولو خلعوه لم ينفذ، وإن عزل نفسه فإن كان لعجز من القيام بالأمر انعزل وإلا فلا، ولا ينعزل الإمام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم» (ص ٢٧٢، ج ٢).

وقد استدل من قال يخلع بالكفر دون المعصية بحديث عبادة بن الصامت في المبايعة عند الشيخين قال: دعانا النبي ﷺ فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله «إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان».

وقد ذكر الحافظ في شرح قوله «إلا أن تروا كفراً بواحاً» رويات أخرى بلفظ المعصية والإثم بدل الكفر ثم قال وفي رواية إسماعيل بن عبدالله عند أحمد والطبراني والحاكم من روايته عن أبي عبادة «سيلي أموركم من بعدي رجال يعرفونكم ما تنكرون، وينكرون عليكم ما تعرفون. فلا طاعة لمن عصى الله» وعند أبي بكر بن أبي شيبة من طريق أزهر بن عبدالله عن عبادة رفعه «سيكون عليكم أمراء يأمرونكم بما لا تعرفون ويفعلون ما تنكرون فليس لأولئك عليكم طاعة».

وقال في شرح قوله «عندكم من الله فيه برهان» أي من نص آية أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل، ومقتضاه أنه لا يجوز الخروج عليهم ما دام فعلهم يحتمل التأويل. قال النووي: المراد بالكفر هنا المعصية ومعنى الحديث لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام فإذا رأيتم ذلك فانكروا عليهم وقولوا بالحق حيثما كنتم. وقال غيره المراد بالإثم هنا المعصية والكفر فلا يعترض على السلطان إلا إذا وقع في الكفر الظاهر. والذي يظهر حمل رواية الكفر على ما إذا كانت المنازعة في الولاية فلا ينازعه بما يقدح في الولاية إلا إذا ارتكب الكفر، وحمل رواية المعصية على ما إذا كانت المنازعة فيما عدا الولاية فإذا لم يقدح في الولاية نازعه في المعصية بأن ينكر عليه برفق، ويتوصل إلى تثبيت الحق له بغير عنف، ومحل ذلك إذا كان قادراً والله أعلم. ونقل ابن التين عن الداودي قال: الذي عليه

العلماء في أمراء الجور أنه إذا قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب وإلا فالواجب الصبر. وعن بعضهم لا يجوز عقد الولاية لفاسق ابتداء، فإن أحدث جوراً بعد أن كان عدلاً فاختلفوا في جواز الخروج عليه والصحيح المنع إلا أن يكفر فيجب الخروج عليه.

وقد تقدم التحقيق في المسألة ونصوص المحققين فيها وملخصه أن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على أهله بالفعل، وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة والمفسدة هي المرجوحة، ومنه إزالة شكل السلطة الشخصية الاستبدادية، كإزالة الترك لسلطة آل عثمان منهم، فقد كانوا على ادعائهم الخلافة الإسلامية جائرين جارين في أكثر أحكامهم على ما يسمى في عرف أهل هذا العصر بالملكية المطلقة، فلذلك بدأ الترك بتقييدهم بالقانون الأساسي تقليداً لأمم أوربة، وسبب ذلك جهل الذين قاموا بهذا الأمر بأحكام الشرع الإسلامي (كمدحت باشا وإخوانه) ثم قام الكماليون أخيراً بإسقاط هذه الدولة ورفض السلطة الشخصية بجملتها وتفصيلها.

١٥ ـ دار العدل ودار الجور والتغلّب

دار الإسلام وما يقابلها من دار الحرب معروفان ولهما أحكام كثيرة. وقد تكرر فيما نقلناه عن العلماء من أحكام الخلافة ذكر دار العدل وهي دار الإسلام التي نصب فيها الإمام الحق، الذي يقيم ميزان العدل، تسمى بذلك إذا قوبلت بدار البغي والجور، وهي ما كان الحكم فيها بتغلّب قوة أهل العصبية من المسلمين وعدم مراعاة أحكام الإمامة الشرعية وشروطها. وأهل دار العدل هم الذين يسمون الجماعة، وهم الذين يجب على جميع المسلمين اتباعهم واتباع إمامهم اختياراً، وعدم اتباع من يخالفهم إلا اضطراراً، وهذان الداران قد توجدان معاً في وقت واحد، وقد توجد إحداهما دون الأخرى، ولكل منهما أحكام.

أما دار العدل فطاعة الإمام فيها في المعروف واجبة شرعاً ظاهراً وباطناً، ولا تجوز مخالفته إلا إذا أمر بمعصية لله تعالى ثابتة بنص صريح من الكتاب والسنة دون الاجتهاد والتقليد، ويجب قتال من خرج عليه من المسلمين أو بغى في بلاده الفساد بالقوة، كغيره من القتال الواجب شرعاً، وتجب الهجرة من دار الحرب ومن دار البغي إلى هذه الدار على من استضعف فيهما فظلم أو منع من إقامة دينه، وعلى من تحتاج إليهم دار العدل لحفظها ومنعها من الكفار أو البغاة، ولغير ذلك من المصالح الواجبة لإعزاز الملة، إذا توقف هذا الواجب على هذه الهجرة. وأما دار البغي والجور فالطاعة فيها ليست قربة واجبة شرعاً لذاتها، بل هي ضرورة تقدر بقدرها وتقدم تفصيل القول فيها.

ومن الظلم الموجب للهجرة منها على من قدر إلى دار العدل إن وجدت حمل المتغلبين من يخضع لهم على القتال لتأييد عصبيتهم والاستيلاء على بعض بلاد المسلمين، فمن قدر على التفصي من ذلك وجب عليه فأمرها دائماً دائر على قاعدة ارتكاب أخف الضررين، والظاهر أن يفرق بين قتالهم لأهل العدل فلا تباح الطاعة فيه بحال، وبين قتال غيرهم كأمثالهم من المتغلبين وفيه

تفصيل لا محل لبيانه هنا. وأما الجهاد الشرعي فيجب مع أئمة الجور، ومنه دفاعهم عن بلادهم
اعتدى عليها الكفار.

قال رسول الله ﷺ «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية، ومن
تحت راية عمية يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل فقتلةٌ جاهلية، ومن خرج
أمتي يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشى من مؤمنها، ولا يفي لذي عهد عهده، فليس مني ول
منه ـ وفي رواية ـ يغضب للعصبة ويقاتل للعصبة فليس من أمتي» رواه مسلم والنسائي من حد
أبي هريرة. والعمية بضم العين وكسرها (لغتان) وتشديد الميم وفسروها بالكبر والضلال والمرا
عظمة القوة والبطش، والتغلب الذي لا يراد به الحق، ولذلك بيَّنه بأنه يغضب للعصبة
بالتحريك قوم الرجل الذين يعصبونه ويعتصب بهم أي يقوى ويشتد، وفي رواية العصبية وهي
إلى العصبة.

وأنت تعلم أن المتغلبين ما قاموا ولا يقومون إلا بالعصبية، المراد بها عظمة الملك العمية
يقصدونْ بقتالهم إعلاء كلمة الله، ولا إقامة ميزان الحق والعدل بين جميع الناس، وما أفسد
هذه الأمة أمرها، وأضاع عليها ملكها، إلا جعل طاعة هؤلاء الجبارين الباغين واجبة شرعاً
الإطلاق، وجعل التغلب أمراً شرعياً كمبايعة أهل الاختيار من أولي الأمر، وأهل الحل والع
للإمام الحق، ـ وجعل عهد كل متغلب باغ إلى ولده أو غيره من عصبته، لأجل حصر السا
والجبروت في أسرته، حقاً شرعياً وأصلاً مرعياً لذاته، وعدم التفرقة بين استخلاف معاوية لـ
يزيد الفاسق الفاجر بالرغم من أنوف المسلمين، وبين عهد الصدّيق الأكبر واستخلافه للإمام الـ
عمر بن الخطاب ذي المناقب العظيمة بعد مشاورة أهل الحل والعقد فيه واقناعهم به، وا
بتلقيهم له بالقبول.

١٦ ـ كيف سُنّ التغلّب على الخلافة

كان سبب تغلب بني أمية على أهل الحل والعقد من الأمة أن قوة الأمة الإسلامية الكبرى
عهدهم كانت قد تفرقت في الأقطار التي فتحها المسلمون وانتشر فيها الإسلام بسرعة غريبة
مصر وسورية والعراق، وكان أهل هذه البلاد قد تربوا بمرور الأجيال على الخضوع لحك
المستعمرين من الروم والفرس. فلما صارت أزمّة أمورهم بيد حكامهم من العرب استخد
معاوية الذي سنّ سنّة التغلب السيئة في الإسلام على الخضوع له بجعل الولاة فيهم من صـ
الذين يؤثرون المال والجاه على هداية الإسلام، وإقامة ما جاء به من العدل والمساواة، وصار
أهل الحل والعقد الحائزين للشروط الشرعية محصورين في البلدين المكرمين (مكة المـ
والمدينة المنورة) وهم ضعفاء بالنسبة إلى أهل تلك الأقطار الكبيرة الغنية التي تعول الـ
وتغذّيه.

أخذ معاوية البيعة لابنه الفاسق يزيد بالقوة والرشوة، ولم يلق مقاومة تذكر بالقول أو ا
إلا في الحجاز. فقد روى البخاري والنسائي وابن أبي حاتم في تفسيره ـ واللفظ له ـ من طُرُ

مروان خطب بالمدينة وهو على الحجاز من قبل معاوية فقال إن الله قد أرى أمير المؤمنين في ولده يزيد رأياً حسناً، وأن يستخلفه فقد استخلف أبو بكر وعمر، وفي لفظ سنّة أبي بكر وعمر. فقال عبد الرحمن بن أبي بكر: سنّة هرقل وقيصر، إن أبا بكر والله ما جعلها في أحد من ولده إلخ، وفي رواية سنّة كسرى وقيصر، إن أبا بكر وعمر لم يجعلاها في أولادهما. ثم حج معاوية ليوطىء لبيعة يزيد في الحجاز فكلم كبار أهل الحل والعقد أبناء أبي بكر وعمر والزبير فخالفوه وهددوه إنْ لم يردها شورى في المسلمين، ولكنه صعد المنبر وزعم أنهم سمعوا وأطاعوا وبايعوا يزيد، وهدد من يكذبه منهم بالقتل. وأخرج الطبراني من طريق محمد بن سعيد بن زمانة أن معاوية لما حضره الموت قال ليزيد قد وطأت لك البلاد ومهّدت لك الناس ولست أخاف عليك إلا أهل الحجاز فإن رابك منهم ريب فوجه إليهم مسلم بن عقبة فإني قد جربته وعرفت نصيحته. قال فلما كان من خلافهم عليه ما كان ـ دعاه فوجّهه فأباحها ثلاثاً، دعاهم إلى بيعة يزيد وأنهم أعبد له وقن في طاعة الله ومعصيته.

وأخرج أبو بكر بن خيثمة بسند صحيح إلى جويرية بن أسماء سمعت أشياخ أهل المدينة يتحدثون أن معاوية لما احتضر دعا يزيد فقال له إن لك من أهل المدينة يوماً فإن فعلوا فارمهم بمسلم بن عقبة فإني عرفت نصيحته إلخ ذكره الحافظ في الفتح، أباح عدو الله مدينة الرسول ثلاثة أيام فاستحق هو وجنده اللعنة العامة في قوله صلى الله عليه عند تحريمها كمكة «من أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً» أي فرضاً ولا نفلاً ـ متفق عليه ـ فكيف بمن استباح فيها الدماء والأعراض والأموال؟.

وكان الحسن البصري يقول أفسد أمر الناس اثنان عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف ـ وذكر مفسدة التحكيم ـ والمغيرة بن شعبة ـ وذكر قصته إذ عزله معاوية عن الكوفة فرشاه بالتمهيد لاستخلاف يزيد فأعاده ـ قال الحسن فمن أجل هذا بايع هؤلاء الناس لأبنائهم ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة (ملخصاً من تاريخ الخلفاء).

وهذا الذي قاله الحسن البصري من أئمة التابعين موافق لما قاله ذلك السياسي الألماني لأحد شرفاء الحجاز من أنه لولا معاوية لظلت حكومة الإسلام على أصلها، ولساد الإسلام أوربة كلها، وقد تقدم.

قد اضطرب أهل الأهواء ومن لا علم لهم بشيء من حقيقة الإسلام ونشأته إلا من أخبار المؤرخين وهي أمشاج لم يكن يميز صحيحها من ضعيفها وحقها من باطلها إلا الحفّاظ من المحدثين، فنجد من هؤلاء من يميل إلى النواصب أو الخوارج ومن يرجح جانب غلاة الشيعة. وكان أستاذنا الشيخ حسين الجسر ينشد:

من طالع التاريخ مع أنه ... لم يتمسك باعتقاد سليم
أصبح شيعياً وإلا فقل ... يخرج عن نهج الهدى المستقيم

ولذلك نجد في المصريين وغيرهم من المنتمين إلى مذاهب السنّة ـ على غلوّ دهمائهم في تعظيم آل البيت ـ من هو ناصبي يفضّل بني أمية على العلويين، ويزعم أنهم أعزوا الإسلام وأقاموا

الدين. والتحقيق أن فتح الإسلام لكثير من البلاد في أيامهم الذي هو حسنتهم العظيمة كان أمراً اقتضته طبيعة الإسلام والإصلاح الذي جاء به لانقاذ البشر، ولم يكن لغير عمر بن عبد العزيز منهم عمل انفرد به في إقامة الدين نفسه، ولم يكن لهم عمل في ذلك مختص بدولتهم بحيث يقال إنه لولاهم لرجع الإسلام القهقرى في العلم والعمل أو الفتح، وما كان لهم من عمل حسن في هذه الأمور، فقد كان لمن بعدهم من العباسيين مثله، وكلاهما تابع في الدين للخلفاء الراشدين لا متبوع. وأما الأمور المدنية التي استتبعت الفتح الإسلامي فلكل من الفريقين فيها عمل، وإنما سيئة الأمويين التي لا تغفر ما سنوه في قاعدة حكومة الإسلام، فهي انتخابية شورى في أُولي الاختيار من أهل الحل والعقد وقد نسخوها بالقاعدة المادية: القوة تغلب الحق، فهم الذين هدموها، وتبعهم من بعدهم فيها.

ومن اطلع على كتب السنة يعلم أن الله تعالى قد أطلع رسوله ﷺ على مستقبل أمته، وإن ما وقع كان مما تقتضيه طباع البشر بحسب قدر الله وسنّته؛ وقد أخبر بذلك بعض أصحابه بالتلميح تارة وبالتصريح أخرى ومنهم أبو هريرة الذي روي عنه في الصحاح والسنن والمسانيد عدة أحاديث وآثار في ذلك وأنه كان يستعيذ بالله من إمارة الصبيان ومن رأس الستين وهي السنة التي ولي فيها يزيد (وقد مات قبلها) وكان يقول: لو قلت لكم إنكم ستحرقون بيت ربكم وتقتلون ابن نبيكم لقلتم لا أكذب من أبي هريرة. يعني قتل الحسين وقد وقع بعده. وأخرج البخاري وغيره من طريق عمر بن يحيى بن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص الأموي ـ قال أخبرني جدي قال كنت جالساً مع أبي هريرة في مسجد النبي ﷺ ومعنا مروان (هو ابن الحكم بن أبي العاص وكان أمير المدينة لمعاوية) قال أبو هريرة: سمعت الصادق المصدوق ﷺ يقول: «هلكة أمتي على أيدي غلمة من قريش» فقال مروان لعنة الله عليهم غلمة، فقال أبو هريرة لو شئت أن أقول: بني فلان وبني فلان لفعلت. فكنت أخرج مع جدي إلى بني مروان حين ملكوا الشام فإذا رآهم غلماناً أحداثاً قال لنا عسى هؤلاء أن يكونوا منهم. قلنا أنت أعلم. وإنما أهلكوا الأمة بإفساد حكومتها الشرعية الاصلاحية، وإلا فقد وسعوا ملكها بتغلّب العصبية.

قال الحافظ في شرح الحديث قال ابن بطال: وفي هذه الحديث حجة لما تقدم من ترك القيام على السلطان ولو جار لأنه ﷺ أعلم أبا هريرة بأسماء هؤلاء ولم يأمرهم بالخروج عليهم، مع اخباره أن هلاك الأمة على أيديهم، لكون الخروج أشد في الهلاك وأقرب إلى الاستئصال من طاعتهم، فاختار أخف المفسدتين، وأيسر الأمرين.

ونقول ما ذكر من القاعدة صواب وما قبله من تطبيق النازلة عليها لا يصح، فقد قاوم أهل الحجاز فغُلبوا على أمرهم، والصواب ما بيّناه من قبل من تفرق جماعة الإسلام العالمة العادلة في الممالك، وكون من بقي منهم بالحجاز ضعفاء بالنسبة إلى المملكة الإسلامية الجديدة، فلم يكن أمر الخروج ممكناً إلا بعصبية كعصبيتهم كما فعل بنو العباس، وقد مهّد أكثر العلماء السبيل للاستبداد والظلم بمثل هذا الإطلاق في الخضوع لأهلهما، وقد تكرر بيان التحقيق فيه.

ثم قال الحافظ: يُتعجب من لعن مروان الغلمة المذكورين مع أن الظاهر أنهم من ولده؛ فكأن الله تعالى أجرى ذلك على لسانه ليكون أشدّ في الحجة لعلهم يتّعظون. وقد وردت أحاديث في لعن الحكم والد مروان وما ولد، أخرجها الطبراني وغيره غالبها فيه مقال وبعضها جيد، ولعل المراد تخصيص الغلمة المذكورين بذلك. وقوله من ولده يصدق على الأكثر وإلا فإن يزيد بن معاوية أول من كان يعني أبي هريرة بالغلمة والصبيان.

وجملة القول أن مرادنا من هذا البحث بيان مفسدة إخراج الخلافة الإسلامية عما وضعها عليه الإسلام، وجعلها تابعة لقوة العصبية والتغلّب. فهذه المفسدة هي أصل المفاسد والرزايا التي أصابت المسلمين في دينهم ودنياهم. وقد كررنا ذكرها لتحفظ ولا تنسى.

ومن أغرب الغرائب أن قصَّر المسلمون عن عيرهم من أهل الملل التي كانوا قد فاقوها في العلم والعمل بأن لم يقم أحد منهم بعمل منظم لإعادة حكم الإسلام كما بدأ، بل رضوا بالتفرق والانقسام، والظلم والاستذلال، من كل من تولى الأمر في قطر من أقطارهم، حتى سهل عليهم مثل ذلك من غيرهم. فكانوا كما قلنا في المقصورة:

مـن سـاسـه الظلـم بسـوط بـأسـه	هـان عليـه الـذل مـن حيـث أتـى
ومـن يهـن هـان عليـه قـومـه	ومـالـه ودينـه الـذي ارتضـى

أفلم يأتهم نبأ ما فعل البابوات، من تنظيم الجمعيات، وجمع القناطير من الدنانير لأجل إعادة سلطانهم الديني؟ ألا إننا قلّدنا غيرنا فيما يضر، ولم نقلّد ولا استقللنا فيما ينفع في هذا الأمر، ولا يزال فينا من يجدّ في نبذ ما بقي من قشور سلطان الخلافة الإسلامية بعد ذهاب لبابها! ويظنون أن وجودها هو الذي أضعف ملكنا وإنما أضعفه ذهابها. فإن ما لا نزال ندعيه منها للمستبدين، كذب على الإسلام والمسلمين، ولو استمسكنا بعروتها الوثقى لكنا سادة العالمين، وقد عرف هذا كثير من علماء الأجانب ولم يعرفه أحد من زعمائنا السياسيين.

١٧ ـ وحدة الخليفة وتعدّده

أصل الشرع أن يكون رئيس الحكومة وهو الإمام واحداً وهذا أمر إجماعي عند جميع الأمم كالمسلمين، وسببه معروف وهو أن أمر الحكومة أولى من كل أمر عام له شعب كثيرة بأن تكون له جهة وحدة يضبط بها النظام وتتقى الفوضى. قال الكمالان في المسايرة وشرحها[1] (ولا يولّى) الإمامة (أكثر من واحد) لقوله ﷺ «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما» رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري، والأمر بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما إذا لم يندفع إلا بالقتل، فإذا أصر على الخلاف كان باغياً فإذا لم يندفع إلا بالقتل قُتل، والمعنى في امتناع تعدد الإمام أنه مناف لمقصود الإمامة من اتحاد كلمة أهل الإسلام واندفاع الفتن، وأن التعدي يقتضي لزوم امتثال أحكام

(١) ص ٢٨٠ وتقدم أن المسايرة للكمال بن الهمام الحنفي وأما شرحها المسمى بالمسامرة فهو للكمال بن أبي شريف الشافعي.

متضادة (قال الحجة ـ حجة الإسلام الغزالي ـ فإن ولّى عدد موصوف بهذه الصفات فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر والمخالف باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق، وكلام غيره من أهل السنة اعتبار السبق فقط فالثاني يجب رده). ودليل الجمهور نص الحديث.

وقال الماوردي (في ص ٧) وإذا عُقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد وإن شذ قوم فجوزوه. وأقول إنما جوزه من جوزه في حال تعذر الوحدة وهذا هو الخلاف الذي نقله العضد في المواقف إذ قال: «ولا يجوز العقد لإمامين في صقع متضايق الأقطار أما في متسعها بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد» قال شارحه السيد الجرجاني: لوقوع الخلاف. واعتمد الجواز محشيه الفناري وهو من أشهر علماء الروم أو الترك. . وأمّا في حال إمكان الوحدة فلا نعلم أن أحداً من العلماء الذين لعلمهم قيمة قال بجواز التعدد، وقول من قال بالتعدد للضرورة أقوى من قول الجمهور بإمامة المتغلب للضرورة، إذا كان كل من الإمامين أو الأئمة مستجمعاً للشروط مقيماً للعدل، فإن كان في هذه تفرق فهو في غير عدوان ولا عداوة، وفي تلك بغي وجور ربما يفسد الدين والدنيا معاً، بل أفسدهما بالفعل.

وقد بسط ترجيح هذا القول السيد صديق حسن خان بهادر في آخر كتابه الروضة الندية[1] قال:

«وإذا كانت الإمامة الإسلامية مختصة بواحد والأمور راجعة إليه مربوطة به كما كان في أيام الصحابة والتابعين وتابعيهم فحكم الشرع في الثاني الذي جاء بعد ثبوت ولاية الأول أن يقتل إذا لم يتب عن المنازعة. وأما إذا بايع كل واحد منهما جماعة في وقت واحد فليس أحدهما أولى من الآخر، بل يجب على أهل الحل والعقد أن يأخذوا على أيديهما حتى يجعل الأمر في أحدهما. فإن استمرا على التخالف كان على أهل الحل والعقد أن يختاروا منهما من هو أصلح للمسلمين، ولا تخفى وجوه الترجيح على المتأهلين لذلك.

«وأما بعد انتشار الإسلام واتساع رقعته وتباعد أطرافه فمعلوم أنه قد صار في كل قطر أو أقطار[2] الولاية إلى إمام أو سلطان، وفي القطر الآخر أو الأقطار كذلك. ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهي في غير قطره أو أقطاره التي رجعت إلى ولايته ـ فلا بأس بتعدد الأئمة والسلاطين، وتجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة على أهل القطر الذي ينفذ فيه أوامره ونواهيه، وكذلك صاحب القطر الآخر، فإذا قام من ينازعه في القطر الذي ثبت فيه ولايته وبايعه أهله كان الحكم فيه أن يقتل إذا لم يتب[3] ولا يجب على أهل القطر الآخر طاعته ولا الدخول تحت ولايته لتباعد الأقطار، فإنه قد لا يبلغ إلى ما تباعد منها خبر إمامها أو سلطانها ولا يدري من قام منهم أو مات. فالتكليف

---

(١) ص ٤١٣ من النسخة المطبوعة بالمطبعة الأميرية بمصر سنة ١٢٩٦.

(٢) كان ينبغي حذف هذا الجمع هنا وفيما بعده.

(٣) يأتي التفصيل السابق في الإمام الحق وإمام الضرورة والمتغلبين وداري العدل والجور.

بالطاعة والحال هذه تكليف بما لا يطاق، وهذا معلوم لكل من له اطلاع على أحوال العباد والبلاد، فإن أهل الصين والهند لا يدرون بمن له الولاية في أرض المغرب فضلاً عن أن يتمكنوا من طاعته، وهكذا العكس، وكذلك أهل ما وراء النهر لا يدرون بمن له الولاية في اليمن، وهكذا العكس، فاعرف هذا فإنه المناسب للقواعد الشرعية، والمطابق لما تدل عليه الأدلة، ودع عنك ما يقال في مخالفته، فإن الفرق بين ما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن، أوضح من شمس النهار، ومن أنكر ذلك فهو مباهت لا يستحق أن يخاطب بالحجة لأنه لا يعقلها والله المستعان».

هذا أوجه تفصيل قيل في جواز التعدد للضرورة وهو اجتهاد وجيه ويشبهه عند بعض الأئمة تعدد الجمعة في البلد الواحد، فالأصل في الشرع أن يجتمع أهل البلد كلهم في مسجد واحد لأن للشارع حكمة جلية في الاجتماع فإن تعددت فالجمعة للسابق والمتأخر لا يعتد بجمعته. فمتى عُلم أنها أقيمت في مسجد لم يجز أن تقام ثانية فيه ولا في غيره من ذلك البلد، ومن أقامها كانت صلاتهم باطلة وكانوا آثمين ولا تسقط عنهم صلاة الظهر، وجوز التعدد للضرورة بقدرها أشد المانعين حظراً له في حال الاختيار.

وظاهر كلام الجمهور الذين أطلقوا منع تعدد الإمام الحق، أن المسلمين الذين لا يستطيعون اتباع جماعة المسلمين وإمامهم في دار العدل لبعد الشقة وتعذر المواصلة، يعذرون في تأليف حكومة خاصة بقطرهم، ويكون حكمهم فيها حكم من أسلموا وتعذرت عليهم الهجرة إلى دار الإسلام لنصرة الإمام، ولا تكون دراهم مساوية لدار العدل وجماعة الإمامة الذين أقاموا الشرع قبلهم، بل يجب عليهم اتخاذ الوسائل للالتحاق بها، وجمع الكلمة ولو باستمداد السلطة منها، ونصرة إمامها وجماعتها بقتال من يقاتلهم عند الإمكان، كما يجب على الجماعة نصرهم في حال الاعتداء عليهم. وإذا صح أن يكون حكمهم كحكم من لم يهاجروا إلى دار الإسلام، فالحكم في نصرهم يدخل في قوله تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ على القول المختار بأن هذه الآية في الولاية العامة، لا فيما كان من ولاية التوارث خاصة.

وجملة القول أن جمهور المسلمين [مُجمع] على أن تعدد الإمامة الإسلامية غير جائز، ومقتضاه أن الحكومة الإسلامية التي تتعدد للضرورة وتعذر في ترك اتباع الجماعة هي حكومة ضرورة تعتبر مؤقتة، وتنفذ أحكامها ولكن لا تكون مساوية للأولى، وإن كانت مستجمعة لشروط الإمامة مثلها. وظاهر القول الآخر الذي عدوه شاذاً أنها إذا كانت مستجمعة للشروط كانت إمامة صحيحة، وهذا هو التعدد الحقيقي، ولكن لم يختلف اثنان في أنها للضرورة، فإذا زالت وجبت الوحدة. ولهذه المسائل أحكام كثيرة لا محل هنا للبحث فيها.

بيد أنه لا بد من البحث في ثبوت هذه الضرورة، فإن بُعد الشقة بين البلاد، وتعذر المواصلات التي يتوقف عليها تنفيذ الأحكام، مما يختلف باختلاف الزمان والمكان، فلا يصح أن

يجعل عذراً دائماً لصدع وحدة الإسلام، وقد «تقارب الزمان» في عهدنا هذا مصداقاً لما ورد في بعض الأحاديث المنبئة بالأحداث المستترة في ضمائر الغيب، فاتصلت الأقطار النائية بعضها ببعض، في البر والبحر، بالبواخر والسكك الحديدية، ثم بالمراكب الهوائية (الطيارات والمناطيد) التي صارت تنقل البريد والناس مسافة مئات وألوف من الأميال، في ساعة أو ساعات، دع نقل الأخبار بقوة الكهرباء من أول الدنيا إلى آخرها في دقائق معدودات، ولو كانت هذه الوسائل في عصر سلفنا لملكوا العالم كله؛ وهو ما يطمع به بعض الأمم اليوم، وهذه شعوب الشمال في أوربة قد سادت معظم شعوب الجنوب والشرق، وبين الفريقين منتهى أبعاد العمران على الأرض.

ولكن المسلمين قصّروا في هذه الوسائل، فبعض بلادهم محرومة منها كلها، وما يوجد في بعضها فهم عالة فيه على الإفرنج، وأن شرعهم يفرضها عليهم فرضاً دينياً من وجوه أهمها أن كثيراً من الفرائض والواجبات تتوقف عليها أو لا تتم إلا بها، كحفظ المملكة والدفاع عنها، والإعداد لأعدائها ما نستطيع من قوة كما أمرنا كتابنا، وقد صار هذا من الفرائض العينية علينا، لاستيلائهم على أكثر بلادنا، ويتحقق الوجوب العيني على الرجال والنساء باستيلاء الأعداء على قرية صغيرة منها، دع توقف وحدة السلطة عليه بالخضوع لإمام واحد يقيم الحق والعدل فينا، منفذاً به أحكام شرعنا.

فأمام وحدة الإمام الواجبة واجبات كثيرة قد فرّط فيها المسلمون من قبل، بقبولهم أحكام التغلب التي أضاعت جلّ ما جاء به الإسلام لإصلاح البشر في شكل حكومتهم وصفاتها وغير ذلك، فبأي واجب منها قاموا حتى يطالبوا بهذا الواجب؟

١٨ ـ وحدة الإمامة بوحدة الأمة

وحدة الإمامة تتبع وحدة الأمة وقد مزقت العصبية المذهبية ثم الجنسية الشعوب الإسلامية بعد توحيد الإسلام إياها بالإيمان برب واحد، وإله واحد، وكتاب واحد، والخضوع لحكم شرع واحد، وتلقي الدين والآداب وغيرها بلسان واحد، فأنّى يكون لها اليوم إمام واحد، وهي ليست أمة واحدة؟

لا أقول إن هذا محال في نفسه، وإنما أقول إنني لا أعرف شعباً من شعوب المسلمين ولا جماعة من جماعاتهم المنظمة تقدره (حق) قدره، وتسعى إليه من طريقه، فهم في دركة من الجهل والتخاذل والتفرق المذهبي والتعصب الجنسي وضعف الهمة تقعد بهم عن التسامي إلى هذا المثل الأعلى في الكمال الديني والاجتماعي. وحمل البلاد الإسلامية ذات الحكومات المستقلة على الخضوع لرئيس واحد بالقوة العسكرية مما لا سبيل إليه في هذا الزمان ولا سبيل أيضاً إلى اقناع حكومات هذه البلاد، باتباع واحد منهم بالرضى والاختيار.

والحكومات المستقلة الآن هي حكومات الترك والفرس والأفغان ونجد واليمن العليا وهي النجود وما يتبعها واليمن السفلى والحجاز، وقد استقلت بعض الأقطار الإسلامية التي كانت تابعة

لروسية القياصرة كبخارى وخيوه؛ ولكن استقلالها لم يستقر بعد، على أنه قد اعترف به في المعاهدة التركية الأفغانية، ومثلهما آذربيجان ودونهما كردستان، وهذه الحكومات الصغيرة تجزم الدولة التركية بأنها ستسودهن وتدغمهن في جامعتها الطورانية. وكذا سائر شعوب القوقاس الإسلامية، ولا توجد حكومة منهن يمكن أن تدّعي الخلافة الدينية، فبقي الكلام في الحكومات العربية، والدول الثلاث الأعجمية.

فأما أهل اليمن العليا فيعتقدون أن الإمامة الشرعية الصحيحة محصورة فيهم منذ ألف سنة ونيف لأن أئمتهم ينتخبون انتخاباً شرعياً تُراعى فيه جميع الشروط الشرعية التي يشترطها أهل السنّة مع زيادة مراعاة مذهبهم الزيدي، وأن هذه الزيادة لا تعارض مذهب أهل السنّة، وأنهم يحكمون بالشرع ويقيمون الحدود. ومذهبهم في الفروع مذهب العترة النبوية، وهو قلما يخالف مذاهب السنّة الأربعة ولا سيما مذهب الحنفية. فلا مطمع في اقناعهم باتباع غيرهم، وقد قاتلهم الترك عدة قرون ولم يستطيعوا إزالة إمامتهم. ولكن جيرانهم من العرب وسائر المسلمين لا يعتدّون بإمامتهم، وهم لا يدعون إليها ولا يستعدّون لتعميمها وقد اعترف بصحتها إمام حفّاظ السنّة وقاضي قضاة مصر وشيخ مشايخ الإسلام في أزهرها لعهده الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني في شرحه لحديث «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقى منهم اثنان» من **صحيح البخاري**.

وأما السيد الإدريسي فهو على كونه حاكماً مستقلاً، وسيداً علوياً، وفقيهاً أزهرياً، ومرشداً صوفياً، لم يدع منصب الخلافة فيما نعلم، ولم يدع رؤساء إمارته إلى مبايعته بها، ولكن أهل بيته وجماعته يعتقدون أنه أحق بها من شرفاء الحجاز، ويلقبونه بالسيد الإمام. ولقّبه بعضهم بصاحب الجلالة الهاشمية، وقد نقل لنا الثقات أن الملك حسيناً اجتهد في استمالته للاعتراف بالتبعية للحجاز في السياسة الخارجية أو بالاسم فقط، فلم يفلح كما أنه لم يفلح في سعيه لدى الإمام يحيى بذلك، وقد استغرب كل منهما هذا السعي. . . . وبلغنا أن السيد الإدريسي كان يفضل الاعتراف بسيادة الترك السياسية على بلاده في الأمور الخارجية، هرباً من دسائس الإفرنج وتقوية للروابط الإسلامية.

وأما حكومة الحجاز فهي جديدة ولا يعرف لها نظام ثابت وإنما ملك الحجاز هو هنالك الحكومة وكل شيء، وقد بايعه أهل مكة على أنه ملك العرب ثم بايعه آخرون من سورية وغيرها بالخلافة وإمارة المؤمنين على عهد وجود ولده فيصل فيها قبل اعلان استقلال دمشق، وذلك كما يبايع أمثالهم في سورية ومصر الخليفة الجديد في الآستانة. ويظهر أن ولده فيصل ملك العراق وولده عبدالله أمير شرق الأردن مصرّان على بذل نفوذهما لجعله هو الخليفة، وأخذ المبايعة له من سورية والعراق عند سنوح الفرصة. وقد نشر في جريدة **القبلة** مقالات قديمة وحديثة في بطلان خلافة خلفاء الترك في الآستانة وتكفيرهم وتكفير حكومتهم. وقد كان في عمان مسجد متداع فأمر الأمير عبدالله بتجديد بنائه فوضع له قاضيه الشيخ سعيد الكرمي تاريخاً في أبيات من الشعر نقشت على لوح من الرخام وضع فوق بابه قال في أولها:

حسين ابن عون من بني مجد عدنان   فصار أمير المؤمنين بلا ثاني
أعاد له حتى الخلافة بعدما   ثوت زمناً بالغصب في آل عثمان

وقد جعل هذا القاضي بناء حسين لما سماه مجد عدنان، سبباً لصيرورته أمير المؤمنين الذي لا ثاني له في بلاد الإسلام، وهو لم يبنِ لعدنان مجداً، ومجد عدنان ليس سبباً للخلافة، وإنما يرضي الناظم بذلك أميره الذي كان ولا يزال يسعى لتحقيق جعل والده خليفة. ولكنه طعن في إمامة يحيى حميد الدين الذي يخطب أميره ووالد أميره الملك وده، لا في خلافة أعدائه الترك فقط، ولا يستطيع أحد أن يقرن به أحداً من شرفاء الحجاز وأمثالهم ممن يرون أنفسهم أهلاً للإمامة بأنسابهم، فإنه على تواتر نسبه الهاشمي العلوي، وصراحته بخلوه من شوائب الرق غير الشرعي، قد انتخب بأنه عالم مجتهد، شجاع مدبر، ذو شوكة ومنعة يقدر بهما على حفظ استقلال بلاده، وقد بويع بالإمامة منذ عشرات من السنين، والمعترفون بإمامته يزيدون على عدد أهل الحجاز، بل على أهل سورية كلها والعراق أيضاً.

ليس من غرضنا هنا مناقشة هؤلاء ولا غيرهم في دعاويهم ولا أغراضهم بل بيان الواقع في البلاد الإسلامية المستقلة وهو أن ملك الحجاز وأولاده يعتقدون أن الخلافة حقهم بنسبهم ومركزهم في الحجاز، وأنهم ينالونه بمساعدة الدولة البريطانية لهم، وقد قال أحدهم عبدالله أمير شرق الأردن في الاسكندرية «إن الخلافة لنا» ونقلت الجرائد المصرية هذا عنه وردّ عليه في بعضها.

وأما أهل نجد فحنابلة سلفيون وهم يسمون أميرهم إماماً ولا يسمونه خليفة ولم يبلغني أنه يدّعي الخلافة العامة، ولكنهم يعتقدون أنه لا يوجد أمير مسلم يقيم دين الله كما أنزله غيره. وأن بلادهم دار العدل وجماعة المسلمين والهجرة إليها واجبة بشروطها. فلا مطمع في اتباعهم لغيرهم. وقد اتهموا بانتحال مذهب جديد نفر منهم غيرهم، وهم لا يبالون بما يقال فيهم، ولا يدعون أحداً إلى اتّباعهم إلا البدو المجاورين لهم، الذين لا يعرفون من الإسلام عقيدة ولا عملاً، فيدعونهم إلى التدين وترك البداوة واتباع حكومتهم الإسلامية التي تقيم شرع الله وحدوده على مذهب إمام السنّة أحمد بن حنبل.

فهذا ملخص ما نعلم من حال البلاد العربية المستقلة، وتركنا ذكر حكومة عُمان الأباضية لأن نفوذ الانكليز فيها كبير فأهلها لا يهتدون سبيلاً إلى الارتباط بغيرهم، ومذهب أكثرهم أباضي فهم من الخوارج الذين لا يقيدهم مذهب بشرط القرشية وقد علمت من سلطان مسقط السابق أنه كان يتمنى الارتباط بالدولة العثمانية.

وأما الدول الأعجمية المستقلة فأولها التركية وكانت تدّعي أن الخلافة انتقلت إلى سلاطينها بنزول آخر خلفاء العباسيين عنها للسلطان سليم الذي أسره بمصر وحمله إلى الآستانة وتسلسل ذلك فيهم بعد ذلك بالعهد والاستخلاف، حتى كان من أمرهم في هذه الأيام ما كان. ويقال إن السلطان محمد وحيد الدين المخلوع ما زال يدّعي الخلافة التي آلت إليه بنظام الوراثة، والحق ما بيناه من

قبل، وأن الخليفة العباسي الذي أسره السلطان سليم لم يكن يملك الخلافة ولا النزول عنها ولو لأهلها، ولو كان يملكهما لاشترط في نزوله الحرية والاختيار، ولم يكن يملكهما، ومثله السلطان وحيد الدين الآن، فلذلك لا يُعتدّ بما توقعه بعضهم من نزوله عنها لملك الحجاز وإنما كانت خلافة الترك العثمانيين بالتغلّب فلا فرق بين اختيار الأمير عبد المجيد الآن بعد انقطاع سلسلة العهد والاستخلاف بخلع محمد وحيد الدين، وبين اختيار هذا قبله عملاً بذلك النظام هذا إذا جعلته حكومة أنقرة خليفة بالمعنى الشرعي المعروف، ولكنها اخترعت نوعاً جديداً من الحكومة ونوعاً آخر من الخلافة، ووضعت للأولى قانوناً أساسياً عرفناه ولما تضع للثانية قانوناً لنعلم مه كنهها، فإن كانت خلافة روحية لا سلطان لها في سياسة الأمة وحكومتها، فهي غير الإمامة التي بيّنا أحكامها، على أن ما يضعونه لها من النظام إن كان موافقاً للشرع حمدناه، وإن كان مخالفاً له أنكرناه، ولا يضرنا تسمية هذا العمل خلافة فمثله معهود عند أهل الطريق ولا مشاحة في الاصلاح وسنبيّن لها في كل وقت ما يجب عليها للإسلام.

وثانيتها الإيرانية، وهي شيعية إمامية والإمامة عندهم للإمام محمد المهدي المنتظر، فلا تعترف بإمامة أخرى لغيره، وإنما ترتبط بغيرها من الدول الإسلامية، بنوع المحالفات السياسية.

وثالثتها الأفغانية وهي سنّية وقد اعترفت في المحالفة التي عقدت بينها وبين الحكومة التركية الجديدة في أنقرة بأن الدولة التركية دولة الخلافة، ولكن لم تعترف لها بسيادة ما عليها. بل كانت محالفتهما محالفة الند للند.

وقد كان نص المادة الثالثة من هذه المحالفة التي وضعت في (أنقرة) جعل الدولة الأفغانية في مكان التابع من الدولة التركية، وهذه ترجمته التي نشرت في جريدة الأخبار المصرية لمراسلها في (كابل ـ عاصمة الأفغان).

«تصدق الدولة الأفغانية بهذه المناسبة على أنها تقتدي بتركيا التي تخدم خدمات جليلة وتحمل علم الخلافة الإسلامية» أي تقرّ وتعترف بهذه القدرة.

وذكر المراسل أن أمير الأفغان لم يقبل هذا النص بل غيّره «بأن الدولة الأفغانية لا تقتدي بالدولة العلية التركية وإنما عليها أن تعترف بأنها دولة الخلافة» وقد كان هذا قبل الانقلاب التركي الأخير. وذكر في بعض الجرائد أن الأفغان أنكروا منه جعل الخلافة روحية لا شأن لها في السياسة والأحكام، وإذا آل الأمر إلى اعترافهم بصحة الخلافة العثمانية التركية شرعاً فلا مندوحة لهم عن اتباع الخليفة لأنهم قوم مسلمون مستمسكون بدينهم استمساكاً عظيماً.

ولكن الظاهر أن جميع الذين يعترفون للعثمانيين من الترك بالخلافة ولا يتبعون حكومتهم فإنما يعترفون لهم بلقب من ألقاب الشرف، لصاحبه نفوذ معنوي لدى الدول. وإلا فلا معنى لكون الرجل خليفة المسلمين إلا أنه إمام دينهم ورئيس حكومتهم الذي تجب طاعته عليهم، وتباح دماؤهم في الخروج عليه والاستقلال بالحكم دونه بشروطه المعروفة في كتب الفقه. وأما المتغلب

الذي لا يطاع إلا بالقهر فلا يجوز لغير من قهرهم الاعتراف له بالخلافة، وإن من العبث بالإسلام أن تجعل إمامته الكبرى مجرد لقب من ألقاب المدح والشرف.

هذا وأما البلاد الإسلامية الرازحة تحت أثقال السيطرة الأجنبية كمصر وسائر أقطار أفريقية الشمالية وسورية والعراق فليس لها من أمر حكمها أو حكومة دينها شيء، وليس فيها جماعة تتصرف في ذلك بحل ولا عقد. فلو أن رؤساء الحكومة والشعب في قطر منها ـ وهم الذين كانوا لولا السلطة الأجنبية أهل الحل والعقد فيها ـ أرادوا أن يبايعوا خليفة في بلاد الترك أو العرب مثلاً مبايعة صحيحة، وهي ما توجب عليهم أن يكونوا خاضعين لسلطانه، مطيعين في أمورهم العامة لأمره ونهيه، ناصرين له على من يقاتله أو يبغي عليه، لما استطاعوا أن يمضوا ذلك وينفذوه بدون إذن الدولة الأجنبية المسيطرة عليهم، وهي لن تأذن وإن كانت تدعي أنها لا تعارض المسلمين في أمور دينهم، وأنها تاركة أمر الخلافة إليهم.

وأما الأفراد والجماعات الذين ليس لهم رئاسة ولا نفوذ في قيادة الشعب، ولا يستطيعون أن يطيعوا إذا بايعوا، كأن ينفروا إذا استنفروا، وينصروا إذا استنصروا، فقد يسمح لهم في بعض هذه الأقطار أن يقولوا ما شاؤا وفي بعضها لا يسمح لهم بذلك، ورأي السواد الأعظم من المسلمين في كل قطر من هذه الأقطار مخالف لرأي الدولة المسيطرة عليه، ومن ذلك مبايعة بعض الأفراد والجماعات المصرية والهندية للخليفة التركي الجديد، ولو أراد مثل ذلك أهل تونس والجزائر لما أبيح لهم مع علم فرنسة المسيطرة عليهم أن هذه المبايعة لا يترتب عليها اتباعهم لحكومته التركية. وأن هذه الحكومة نفسها غير تابعة لخليفتها، بل هو تابع لها؛ وموظف عندها، وهي التي تحدد عمله ووظيفته.

وصفوة القول إن الشعوب الإسلامية المقهورة بحكم الأجانب ليس لها من أمرها، إلا ما يجود به عليها الأجانب القاهرون لها. ولا يمكنها أن تساعد على وحدة الأمة، التي تتوقف عليها وحدة الإمامة، إلا من طريق بث الدعوة وبذل المال، وأن الشعوب المستقلة لا مطمع الآن بجمع كلمتها، بترك التعصب لمذاهبها ولجنسيتها، وايجاد خلافة صحيحة قوية توحد حكومتها. وأقرب منه عقد موالاة ودية أو محالفات سياسية عسكرية بينها، وقد بدأ بذلك الأعاجم منها. وأما العربية فقد عز إلى اليوم التأليف بينها، فإذا يسره الله تيسر اتفاقها مع غيرها، وكان ذلك تمهيداً للإمامة العامة التي تجمع كلمتها كلها.

ومن ذا الذي يطالب بإعادة تكوين الأمة الإسلامية المنحلة العقد المفككة المفاصل، وباعادة منصب الخلافة إلى الموضع الذي وضعه فيه الشارع؟ أهل الحل والعقد ـ أهل الحل والعقد. ومن هم وأين هم اليوم؟

١٩ ـ أهل الحل والعقد في هذا الزمان، وما يجب عليهم في أمر الأمة والإمام

فرغنا مما قصدنا إلى بيانه من أحكام الإمامة العظمى في الإسلام، ونقفي عليه ببيان ما يجب

من السعي للعمل بهذه الأحكام، باعادة تكوين الأمة ووحدتها، ونصب الإمام الحق لها، الذي بيّنا في المسألة الثانية أنه واجب عليها شرعاً، تأثم كلها بتركه، وتعد حياتها وميتتها جاهلية مع فقده، فالأمة كلها مطالبة به، وهي صاحبة الأمر والشأن فيه كما بيّناه في المسألة الرابعة، وإنما يقوم به ممثلوها من أهل الحل والعقد كما حررناه في المسألة الثالثة. فأهل الحل والعقد هم المطالبون بجميع مصالح الأمة العامة، ومسألة السلطة العليا خاصة.

قلنا إن أهل الحل والعقد هم سراة الأمة وزعماؤها ورؤساؤها، الدين تثق بهم في العلوم والأعمال والمصالح التي بها قيام حياتها، وتتبعهم فيما يقررونه بشأن الديني والدنيوي منها، وهذا أمر من ضروريات الاجتماع في جميع شعوب البشر، تتوقف عليه الحياة الاجتماعية المنظمة، قال شاعرنا العربي:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة ولا سراة إذا جهالهم سادوا

وإذا صلحت هذه الفئة من الأمة صلح حالها وحال حكامها، وإذا فسدت فسدا، ولذلك كان من مقتضى الإصلاح الإسلامي أن يكون أهل الحل والعقد في الإسلام من أهل العلم الاستقلالي بشريعة الأمة ومصالحها السياسية والاجتماعية، والقضائية والإدارية والمالية، ومن أهل العدالة والرأي والحكمة، كما بيّناه في المسألة الرابعة، وهي ما يُشترط في أهل الاختيار للخليفة.

فذكر أهل الحل والعقد قد تكرر في مسائل أحكام الخلافة ولم نجعله عنواناً إلا لهذه المسألة التي عقدت للكلام فيهم أنفسهم وأين يوجدون اليوم، وما يجب عليهم لأمتهم في هذا العصر. فإن الحكومات غير الشرعية من أجنبية ووطنية تعنى بإفساد زعماء الشعوب التي تستبد في أمرها، ليكونوا أعواناً لها على استبدادها، ومن تعجز عن إفساده على قومه بالترغيب ثم بالترهيب تكيد له أو تبطش به. فأهل الحل والعقد من قبل الأمة، قلما يوجدون إلا في الأمم الحرة، وأكثر الرؤساء في الأمم المقهورة يكونون من قبل حكامها، وهم الذين توليهم رئاسة بعض الأعمال والمصالح فيها، فيكون ما بيدهم من الحل والعقد مستأجراً، وقد تغش الأمة ببعض رجاله، وقد يكونون في نظرها من الخونة المستحقين للعقاب، وقد يوجد فيهم من يكون أهلاً للثقة، وتعرف له الأمة ذلك أو تجهله، وإذا سكتت عن إظهار احتقارها، لصنائع المستبدين فيها، لتفرقها في وقت الانقياد والدعة، فإنها تظهره في وقت الاجتماع بالاضطراب والثورة. وقد أظهرت لنا الثورة المصرية في هذه السنين، كراهة الأمة واحتقارها لأفراد من رؤساء مصالح الدنيا والدين، وترئيس أفراد آخرين عليها، وآية هذه الزعامة المصنوعة المستأجرة للحكومة أن صاحبها إذا خرج من منصبه؛ تجد جمهور الأمة لا يحفل به، ولا يعده زعيماً له، وربما أظهر له الاحتقار والاهانة. وقد رأينا الأجانب الغاصبين لبعض بلادنا في هذه السنوات النحسات يقودون بعض هؤلاء الزعماء الذين أفسدوهم على الأمة أو رأسوهم عليها إلى عواصم بلادهم ويتواطؤن معهم على توطيد سلطتهم فيها (أي الأمة)، ويستخدمون بعضهم في البلاد للاستعانة بهم على استعمارها، وكذلك كان يفعل السلاطين والأمراء، في استمالة العلماء والوجهاء، بالرتب والأوسمة والهبات ـ ثم هب الترك والمصريون

يطلبون سلطة الأمة بمجالس النواب، وهذه مجالس بمعنى جماعة أهل الحل والعقد في الإسلام، إلا أن الإسلام يشترط فيهم من العلم والفضل ما لا يشترطه الإفرنج ومقلدتهم في هذا العصر.

وقد صار أهل الجمعية الوطنية في أنقرة أصحاب الحل والعقد بالفعل، وبالرغم من السلطان الذي ناصبهم، فباء بالخزي والعزل، وحلوا محل مجلس المبعوثين ومجلس الوزراء وشخص السلطان جميعاً. وقد ذكّرني هذا بما قاله لي (. . .) أحمد مختار باشا في الآستانة لما سألته عن رأيه في الحكومة الدستورية قال: عندنا مجلس وليس عندنا سلطان، ولا بد من الكفتين في وجود الميزان.

وأما البلاد المقهورة بالاحتلال الأجنبي كمصر والهند، فلا مجال فيها لمثل ما فعل الترك، وإنما يظهر فيها فرد بعد فرد، إلى أن تبلغ الأمة سن الرشد.

ولقد وصل الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى إلى مقام الزعامة في هذه الأمة ومرتبة أهل الحل والعقد في الأمور الدينية والدنيوية من سياسية وغيرها، بل قارب أن يكون زعيم الأمة الإسلامية كلها، ولكن بالقوة لا بالفعل، لأن الأمة لم تكن قد تكوّنت تكوّناً يؤهّلها للسير في الخطة التي يختطها لها؛ ولذلك كان يقول: يا ويح الرجل الذي ليس له أمة، وقد كان أمير بلاده ينهى عنه وينأى عنه، على أنه كان يرجع في المهمات وحل المشكلات إليه.

وقد بلغ ربيبه سعد باشا زغلول مقام الزعامة السياسية في هذه السنين التي تكوّن فيها قومه، فلما تصدى للعمل بقوة الشعب، كان جزاؤه النفي بعد النفي. ويوجد في الهند رجال من المسلمين والهنود رفعتهم أحداث الزمان إلى مقام الزعامة في الأمة، باظهارها ما هم عليه من الكفاءة وعلو الهمة، وهم الآن في غيابات السجون، منهم (غاندهي) عند الهندوس وأبو الكلام ومحمد علي وشوكت علي عند المسلمين، ويلي هؤلاء جماعاتهم كالوفد المصري عندنا وجمعية الخلافة عندهم.

وأما الجماعات القديمة فإن هيئة كبار العلماء في الأزهر بمصر وفي جامع الفاتح والسليمانية من الآستانة وجامع الزيتونة بتونس ومدرسة ديوبند بالهند فإن جمهور الأمة يثق بأن حكم الله ما قالوا، ولكن أكثر المتفرنجين ـ ومنهم أكثر الحكام والقواد والأحزاب السياسية ـ قلما يقيمون لأحد منهم وزناً، إلا من كان ذا منصب أو ثروة، أصاب بها بعض الوجاهة. ولا يوجد في علماء أهل السنّة مجتمعين ولا منفردين من يبلغ في الزعامة واتّباع الشعب له مبلغ مجتهدي علماء الشيعة، ولا سيما متخرجي النجف منهم، فأولئك هم الزعماء لأهل مذهبهم حقاً، ويقال إنهم أفتوا في هذه الآونة بتحريم انتخاب الجمعية الوطنية، التي أمرت بها حكومة الملك فيصل لإقرار المعاهدة بين العراق والدولة البريطانية، فأطاعها البدو والحضر من الشيعة. وقد كان ميرزا حسن الشيرازي رحمه الله تعالى أصدر فتوى في تحريم التنباك فخضع لها الشعب الإيراني كله، وتركوا استعمال التنباك وزرعه، وهو بالنسبة إلى صادرات بلادهم كالقطن في القطر المصري. وكان الذي حمله على

اصدار هذه الفتوى موقظ الشرق السيد جمال الدين الأفغاني قدّس الله روحه بسبب إعطاء حكومة إيران امتيازاً بالتنباك لشركة انكليزية، فاضطرت الحكومة لفسخ الامتياز في مقابلة تعويض للشركة قدره خمسمائة ألف جنيه انكليزي، ولو لم تفسخ هذه الشركة لفعلت في إيران ما فعلت شركة الجلود الانكليزية في الهند، أي لملكت أمتها تلك البلاد وضمتها إلى امبراطورية الهند.

قلت إن الحكومات المستبدة تجتهد في افساد من يظهر من الزعماء في الشعوب التي تتولى أمرها، على أنها تعنى قبل ذلك بالأسباب التي تمنع وجود الزعامة فيها بإفساد التعليم ومراقبته، وقد أبعدوا علماء الدين عن السياسة وعن الحكومة، فصار أكثر أهلها وأنصارها من الجاهلين بالشريعة، وتولى هؤلاء أمر التعليم وإعداد عمال الحكومة به، وانكمش العلماء وأرزوا إلى زوايا مساجدهم، أو جحور بيوتهم، ولم يطالبوا بحقوقهم، ولا استعدوا لذلك بما تقتضيه حال الزمان، وطبيعة العمران، ولا عرفوا كيف يحفظون مكانتهم من زعامة الأمة بتعريفها بحقوقها، وقيادتها للمطالبة بها، فأضاعوا حقهم من الحل والعقد فيها؛ وتركوها لرؤساء الحكام وللأحزاب والجمعيات السياسية التي يتولى أمرها في الغالب من لا حظ لهم من علوم الدين، ولا من تربيته التي لا نظام لما بقي منها عند بعض المسلمين.

فإذا أريد السعي ـ والحال هذه ـ لما وجب في الشرع من إمامة الحق والعدل العامة، فلا بد قبل ذلك من السعي لوجود جماعة أهل الحل والعقد المتحلّين بالصفات التي اشترطت فيهم كما تقدم في المسألة الخامسة، فإنهم هم أصحاب الحق في نصبه بنيابتهم عن الأمة، وبتأييده في حمل الأمة على طاعته، والمطلوب قبل نصب الإمام العام للأمة كلها، أو للبلاد المستقلة منها، أن تتحد شعوب هذه البلاد، وترجع عن جعل اختلاف المذاهب والأجناس واللغات، موانع للوحدة والاتفاق.

وإنا نتساءل هنا: هل يوجد في البلاد الإسلامية من أهل الحل والعقد، من يقدر على النهوض بهذا الأمر؟ وإذا لم يكن فيها من لهم هذا النفوذ بالفعل، أفلا يوجد من له ذلك بالقوة؟ ثم ألا يمكن للمسلمين وضع نظام لجعل النفوذ بالقوة نفوذاً بالفعل؟ بلى إنه ممكن عسر، وقوة العزيمة تجعل العسر يسراً، وقوة العزيمة تتبع قوة الداعية. ومن ذا الذي يرجى أن يضع النظام ويشرع في العمل؟ ألا إنه حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل.

٢٠ ـ حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل

قد عُلم مما تقدم أن العمل لوحدة الأمة الإسلامية بقدر الإمكان ينحصر اليوم في الشعبين الكبيرين ـ العربي جرثومة الإسلام، والتركي سيفه الصمصام، وأن أمر البلاد العربية المستقلة بيد أئمتها وامرائها، فالتأليف بينهم مقدم على كل شيء فيها. ونقول هنا:

إن المتصدرين للزعامة السياسية ومقام الحل والعقد في غير جزيرة العرب من البلاد الإسلامية أزواج ثلاثة ـ مقلدة الكتب الفقهية المختلفة ـ ومقلدة القوانين والنظم الأوربية ـ وحزب

الاصلاح الجامع بين الاستقلال في فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي وكنه الحضارة الأوربية. وهذا الحزب هو الذي يمكنه إزالة الشقاق من الأمة، على ما يجب عمله في إحياء منصب الإمامة، إذا اشتد أزره، وكثر ماله ورجاله، فإن موقفه في الوسط يمكنه من جذب المستعدين لتجديد الأمة من الطرفين. وهو الحزب الذي سميناه في المقالة الثالثة من مقالات (مدنية القوانين) بحزب الاستاذ الإمام، إذ كان المنار يمهد السبيل لجعل الاستاذ زعيم الاصلاح في جميع بلاد الإسلام، وإنّا نعرف أفراداً من هؤلاء المصلحين المعتدلين في الأقطار المختلفة ولا سيما العربية والتركية والهندية، ونشهد أن مسلمي الهند في جملتهم أرجى لشد أزر هذا الحزب بالمال والرجال من غيرهم، ولكنهم لا يستطيعون العمل إلا باتحاد عقلائهم مع عقلاء سائر الأقطار، لتكوين جماعة أهل الحل والعقد بما يتفقون عليه من النظام لأجل قيادة الرأي العام، ولتكوين مؤتمر عاجل لأجل تقرير ما يتخذ من الوسائل الآن. فإن مسألة الخلافة كانت مسكوتاً عنها، فجعلها الانقلاب التركي الجديد أهم المسائل التي يبحث فيها، ولولا كثرة التخبط وتضليل الرأي العام بأكثر ما كتب فيها لآثرنا السكوت على القول، مع السعي إلى ما نرى من المصلحة فيها بالعمل، ولكن وجب التمهيد له ببيان الحقائق وإنْ جُعلت موضع البحث والمراء، باختلاف الآراء والأهواء، وحسبنا أن نذكر حزب الاصلاح بما يعنّ له من العقبات، من حزبي التقاليد والعصبيات، وبما يجب أن يعدّ للعمل من القواعد والبينات.

٢١ ـ حزب المتفرنجين

بيّنا في المقالة الثالثة من مقالات (مدنية القوانين) مرادنا من التفرنج وأهله وأن منهم المرتدين المجاهرين بالكفر والمسرين به، ومداركهم في حكومة الإسلام وشريعته. ونقول هنا أيضاً:

إن ملاحدة المتفرنجين يعتقدون أن الدين لا يتفق في هذا العصر مع السياسة والعلم والحضارة، وأن الدولة التي تتقيد بالدين تقيداً فعلياً لا يمكن أن تعز وتقوى وتساوي الدول العزيزة. وهؤلاء كثيرون جداً في المتعلمين في أوربة وفي المدارس التي تدرس فيها اللغات الأوربية والعلوم العصرية، ورأي أكثرهم أنه يجب أن تكون الحكومة غير دينية. وحزبهم قوي ومنظم في الترك، وغير منظم في مصر، وضعيف في مثل سورية والعراق والهند، ورأيه أنه يجب إلغاء منصب الخلافة الإسلامية من الدولة، وإضعاف الدين الإسلامي في الأمة، واتخاذ جميع الوسائل لاستبدال الرابطة الجنسية أو الوطنية، بالرابطة الدينية الإسلامية، والترك من هؤلاء أشد خصوم إقامة الإمامة الصحيحة في الدولة التركية.

وقد بثت جمعياتهم الدعوة في الأناضول مهد النعرة الإسلامية، إلى العصبية العمية، بالأساليب التي لا يشعر الجمهور بالغرض منها، وقد أشرنا من قبل إلى بعضها، فكان لها التأثير المطلوب: كان التركي هنالك إذا سئل عن جنسه قال: مسلم الحمد لله. وبذلك يمتاز من الرومي والأرمني. وأما الآن فصار يجيب بأنه ترك. وكان لا يفهم من وجوب الخدمة العسكرية إلا طاعة

خليفته وسلطانه في الجهاد في سبيل الله، فبث فيه فكرة القتال في سبيل الترك ووطن الترك لمجد الترك، وقد اطلعنا في هذه الأيام على قصة قميص من نار للكاتبة الإسرائيلية النسب، التركية السياسة والمذهب، خالدة أديب وزيرة المعارف في حكومة أنقرة، وقد أنشأتها لبيان كنه الحركة الوطنية في الأناضول التي أنشئت لمقاومة سلطة الآستانة وإخراج اليونان من البلاد وتأمين استقلالها فألفيناها مصوِّرة لما ذكرنا، لم نر فيها كلمة واحدة تدل على فكرة الجهاد الإسلامي ولا الروح الديني الذي كنا نعهد.

على أن فريقاً من هؤلاء المتفرنجين يرى أن وجود منصب الخلافة في الترك يمكن الانتفاع به من بعض الوجوه السياسية والأدبية وغيرهما إذا كانت الخلافة صورية أو روحانية لا سلطان لها في التشريع ولا في التنفيذ، بل ينحصر نفوذها في الدعاية السياسية للدولة من طريق الدين، كسلطة البابا والبطاركة وجمعيات التبشير، وأكثر هؤلاء من أصحاب العصبية الطورانية، الذين يتفقون من بعض الوجوه مع طلاب الجامعة الإسلامية، فإنهم يطمعون في تأليف أمة كبيرة من شعوب الشرق الأعجمية المسلمة بجعلهم كلهم تركاً لأنه ليس لأحد منهم لغة علمية مدونة إلا الفرس الإيرانيون والأفغانيون، وكذا لغة الأوردو في مسلمي الهند، على أن اللغة التركية فاشية في أكثر بلاد إيران، ومن لم يمكن إدغامه في الأمة التركية باسم الوحدة الطورانية ورابطة اللغة التركية، فإن من الممكن إدغامه فيها بالتبع للخلافة الإسلامية، ثم يكون أولاد هؤلاء تركاً بالتعليم والتربية تبعاً للحكومة. وحزب العصبية التركية المحضة، معارض لحزب العصبية الطورانية العامة، إذ يخاف أن يضيع الترك فيها كما ضاعوا في الجامعة العثمانية أو الإسلامية بزعمه. وليس من غرضنا هنا تحقيق هذه المسائل ولا انتقادها، بل التذكير بما فيها من معارضة الإمامة الإسلامية الحق بأوجز عبارة، ولا نيأس من إقناع الكثيرين منهم بالجمع بين الجنسية والإسلامية.

وهناك فريق من المتفرنجين ـ ومنهم بعض المتدينين ـ ومن غيرهم يرون أن إقامة الخلافة الإسلامية وجعل رئيس الدولة هو الإمام الحق الذي يقيم الإسلام متعذر في هذا الزمان في دولة مدنية. فإما أن تكون الخلافة في الدولة التركية أسمية كما كانت في الدولة العثمانية ينتفع بها بقدر الامكان ويتقى فيها شر استبداد الخليفة، وتكون الحكومة مطلقة من قيد التزام الشرع، في الأحكام التي لا يمكن العمل بها في هذا العصر؛ وإما أن يُستغنى عنها البتة. واستمالة حزب الإصلاح لهؤلاء أيسر من استمالته لغيرهم.

٢٢ ـ حزب حشوية الفقهاء الجامدين

إن جميع علماء الدين وأكثر العامة المقلدين لهم يتمنون أن تكون حكومتهم إسلامية محضة، والترك يُحتِّمون أن تكون تابعة لفقه المذهب الحنفي، ومنهم من لا يرى مانعاً من الأخذ في بعض الأحكام بفقه غير الحنفية من مذاهب أهل السنّة، ولا يبالون بما خالف ذلك من مدنية العصر. ولكن هؤلاء العلماء يعجزون عن جعل قوانين العسكرية والمالية والسياسية مستمدة من الفقه التقليدي

ويأبون القبول بالاجتهاد المطلق في كل المعاملات الدنيوية، ولو فوض إليهم أمر الحكومة على أن ينهضوا بها لعجزوا قطعاً، ولما استطاعوا حرباً ولا صلحاً.

طالما بيّنا في المنار أن تقصير علماء المسلمين في بيان حقيقة الإسلام والدفاع عنه بما تقتضيه حالة هذا العصر هو أكبر أسباب ارتداد كثير من متفرنجة المسلمين عنه، وأنهم لو بيّنوه كما يجب لدخل فيه من الإفرنج أنفسهم، أضعاف من يخرج منه بفتنتهم. وأن سبب ذلك أو أهمّ أسبابه أنه ليس للمسلمين إمام ولا جماعة تقيم ذلك بنظام ومال كما يفعل إمام الكاثوليك البابا والبطاركة والأساقفة وجمعيات التبشير في بلاد النصرانية. على أن السلاطين والأمراء وأتباعهم قد أفسدوا العلماء وأبطلوا عليهم زعامتهم للأمة إلا فيما يؤيد ظلمهم واستبدادهم كما ذكرنا آنفاً.

ولو كان للمسلمين خليفة قائم باعباء الإمامة العظمى لما أهمل أمر الدفاع عن الإسلام والدعوة إليه حتى كثر الارتداد عنه، وغلب على الدولة العثمانية من لا علم لهم به. أليس من الغريب أنني لما وضعت مشروع الدعوة والإرشاد للقيام بهذه الفرائض التي هي أول ما يجب على إمام المسلمين وجماعتهم لم يوجد في وزراء الدولة ولا رؤسائها من تجرأ على إجازة هذا الاسم؟ وأن الذين استحسنوا المشروع اتفقوا على تسمية جمعيته بجماعة العلم والإرشاد؟ نعم إن مستشار الصدارة قال لحقي باشا الصدر الأعظم أمامي: إذا نفذنا هذا المشروع ألا نلقى مقاومة من الدول العظمى؟ فأجابه: إن لدولة البلغار مدرسة عندنا لتخريج الدعاة إلى النصرانية، أفتكون دولة الخلافة في عاصمتها دون دولة البلغار حرية في دينها؟ ولكن هذا الصدر الأعظم لم ينفذ المشروع ولم يساعدنا فيه أدنى مساعدة، وإنما اغتنمنا فرصة سفره إلى ايطالية وسفر طلعت بك وزير الداخلية وزعيم الاتحادية إلى أدرنة لتقرير المشروع رسمياً، وأعانني على ذلك انعقاد مجلس الوكلاء برئاسة شيخ الإسلام موسى كاظم أفندي أحد أنصاره، فما زلت ألح عليه حتى أصدر ـ رحمه الله ـ قراراً من المجلس بتنفيذه، ثم جاء طلعت بك فأفسد الأمر.

وكان الذي يسمونه السلطان و (الخليفة) في قفصه مغلوباً على أمره، لا يكاد يصحو من سكره، ولا ترجو المشيخة الإسلامية منه قولاً ولا عملاً في هذا الأمر ولا غيره. ولماذا كان نفوذ مثل طلعت وناظم أغلب عليه من نفوذ شيخ الإسلام وشيوخ دار الفتوى؟ أليس لعجز هؤلاء الشيوخ وأعوانهم عن إدارة أمور الدولة وعن اظهار كفاية الشريعة، وعن إثبات أصول الاعتقاد والعمل بها بالحجة، ودفع كل ما يرد عليها من شبهة؟ أليس لأنهم غير متصفين بما اشترطه أئمة الشرع في أهل الحل والعقد، من العلم والسياسة والكفاية والكفاءة؟

على أن نفوذ علماء الدين في بلاد الترك أقوى منه في مثل سورية ومصر ولكن خصومهم من المتفرنجين أقوى منهم، وكل من الفريقين يعدّ الآخر سبب ضعف الدولة، وتقهقر الأمة. والحق أن الذنب مشترك بينهما، وأن نصب الإمام الحق وجعل الدولة التركية كافلة لمنصب الخلافة، لا يتم إلا بجمع حزب الاصلاح لكلمة المسلمين المتفرقة، بجذب أكثر أصحاب النفوذ إليه، حتى تنحصر صفات أهل الحل والعقد فيه، وإنما يكون ذلك بتحويل العلماء منهم عن جمود التقليد وعصبية

المذاهب، وكشف شبهات المتفرنجين على الدين والشرع، وبيان الخطأ في عصبية الجنس. فإن كان إقناع السواد الأعظم بذلك غير مستطاع الآن، فحسب هذا الحزب من النجاح الرجحان على سائر الأحزاب، واستعداده لذلك بما سنبيِّنه من الأسباب.

إن الإسلام هداية روحية، ورابطة اجتماعية سياسية، فالكامل فيه مس كملتا له، والناقص فيه من ضعفت فيه إحداهما أو كلتاهما، وقد فقدهما معاً الملاحدة من غلاة العصبية الجنسية، فهؤلاء لا علاج لهم، لا عند أنصار الخلافة ولا عند غيرهم. لكن بيان حقيقة الإسلام، وما فيه من الحكم والأحكام، الكافلة لأرقى معارج المدنية والعمران، مع الخلو من كل ما في المدنية المادية من الشر والفساد، على الوجه الذي سنشير إليه في أبحاثنا هذه ـ يفلّ من حدهم، ويوقفهم عند حدهم، بل يهدي من لم يختم على قلبه من أفرادهم، وهو بهداية الكثير من غيرهم أقوم، ونجاح الدعوة فيهم أرجى.

حسبنا هذه الإشارة إلى ما يجب من السعي لهذا العمل في الترك، وأما الشعب العربي الذي هو أصل الإسلام وأرومته، ولا حياة له إلا بلغته، ولا تتم أركانه إلا بفريضة الحج التي تؤدى في بلاده، وهو الركن الاجتماعي الوحيد الجامع بين شعوبه، ولا يمكن أن تكون الإمامة الصحيحة العامة بمعزل عنه، فهو شعب كله متدين، ليس في جزيرته إلحاد ولا تفرنج، وإنما آفته الجهل بطرق إدارة البلاد وعمرانها، وبالعلوم والفنون التي يتوقف حفظ الاستقلال وعزة الملة عليها، وتعادي الأمراء، ودسائس الأعداء. فكل ما يجب له على حزب الاصلاح، اقناع أمرائه بما يجب من الاتحاد، ومساعدتهم على ما يجب من إعداد وسائل القوة والعمران، وها نحن أولاً نذكره بما يجوز نشره من برامج الأعمال، وأساليب الاستدلال وكنه استعداد المسلمين لهذا الآمر العظيم

٢٣ ـ مقاصد الناس في الخلافة وما يجب على حزب الاصلاح

الأمور بمقاصدها ـ ومقاصد الناس في الخلافة مختلفة وقلما يقصد أحد منهم إقامة الحلافة الصحيحة الشرعية التي بيَّنا حقيقتها وأحكامها، ذلك بأن أكثرهم لا يعقلها، ومن يعقلها من غير الأكثرين يظنون إقامتها متعذرة، وأنه لا مندوحة عن الرضى بخلافة الضرورة، التي لا تراعى فيها جميع الشروط الشرعية، ولا جميع ما يجب على الخليفة والجماعة، ثم هم يختلفون في حد هذه الضرورة لاتساع مجال الرأي والهوى فيه حتى لا يبقى بينهم وبين من لا يعرفون حقيقة هذا المنصب ومنافعه كبير فرق. ولو عرفها السواد الأعظم لتمنوها، ولو وضع نظام لإقامتها ودعوا إليه لأجابوا، وبذلوا في سبيله ما استطاعوا.

باحثت كثيراً من خواص المصريين المعممين وغير المعممين في هذه المسألة فألفيتهم متفقين على أن القصد من تأييد الخلافة الجديدة التي ابتدعتها حكومة أنقرة الجمهورية في الاستانة تخذيل الدولة البريطانية في دسائسها التي ترمي بها إلى جعل هذا المنصب الإسلامي الرفيع آلة في يدها فيما كانت تسعى إليه من اصطناع الملك حسين في مكة والسلطان وحيد الدين في الآستانة وما آل

إليه سعيها من الجمع بينهما بعد تهريبها الثاني إلى مالطة. ولم يقصد أحد من المصريين بتأييد الخليفة الجديد بالتهنئة ولا المبايعة أن يكون له على بلادهم حق إمام المسلمين الأعظم على الأمة من كون حكومتهم تابعة له وخاضعة لسلطانه فيما يرى فيه المصلحة من نصب أمرائها وحكامها وعزلهم وجباية المال وأخذ الجند للجهاد ولا غير ذلك من وظائف الخلافة التي ذكرها علماء الإسلام. . وهذا كما ترى غرض سياسي فائدته سلبية والباعث عليه الشعور الإسلامي العام الذي ولّده الضغط الأجنبي ومحاولة هذه الدولة لاستعباد الشعوب الإسلامية التي بقي لها بقية من الاستقلال ولا سيما الترك والعرب، وهو لا يتوقف على وجود الخلافة الصحيحة ولا الإمام الحق والجماعة، بل هو من قبيل المظاهرة السياسية للزعيم السياسي (سعد باشا زغلول) بل دونها قوة. لأجل هذا لا يبالون بما كانت شروط هذه الخلافة وأعمالها، ومثلهم في ذلك سائر مسلمي أفريقية وأمثالهم من المستذلين للأجانب، على أن هؤلاء يتمنون لو يكونون تابعين للدولة التركية ويعلمون أن ذلك متعذر ولكن ساسة المصريين لا يتمنى أحد منهم ذلك.

ومسلمو الهند أشد عناية من سائر مسلمي الأرض بهذا الأمر، ونصرهم للخلافة التركية إيجابي وسلبي لا سلبي فقط، ولا يرضون أن تكون خلافة روحانية لا حكم لها ولا سلطان. فإذا تساهلوا في بعض شروطها التي يوجبها مذهبهم الذي يتعصبون له أشد التعصب بشبهة الضرورة فلا يتساهلون في أصل موضوعها والمقصد الذي شرعت لأجله وهو إقامة أحكام الشرع الإسلامي في العبادات والمعاملات المدنية والسياسية وغيرها ـ فهم يُحتِّمون أن يكون الخليفة ـ وإن متغلباً ـ رئيس الحكومة الإسلامية الأعلى، ثم لا يسألون بعد ذلك أقام أحكام الشرع أم لا، بدليل ما كان من تعصبهم لعبد الحميد الذي جعل نفسه فوق الشرع والقانون ـ فكان مستبداً في كل شيء ـ ثم لمحمد رشاد الذي لم يكن بيده من الأمر شيء ـ وكذا للإتحاديين الذين سلبوه كل شيء ـ، ثم لوحيد الدين، إلى أن فرّ مع الأجانب مغاضباً لقومه ولسائر المسلمين.

فإذا ظل هذا منتهى شوطهم، فلا حياة للخلافة الصحيحة بسعيهم، ولا حاجة إلى تأليف حزب أو جمعية غير ما عندهم، ويمكن على هذا ارضاؤهم بالخلافة الروحية بحيلة لفظية، كأن تشترط الحكومة الفعلية على من تسميه خليفة أن يفوض إليها أمر الأحكام كلها أو ما يسمونه الآن في عرف القوانين بالسلطتين التشريعية والتنفيذية. وإن كان يعلم هو وسائر الناس أن التفويض الصحيح في الشيء إنما يكون ممن يملكه ويكون مختاراً فيه وأنه لا يسلبه حق مراقبة المفوض إليه ومؤاخذته ولو بالعزل، إذا خالف نصوص الشرع أو خرج عن جادّة العدل، بل هذه المراقبة على الوزراء والأمراء والقواد والقضاة واجبة على إمام المسلمين وهو مقيد فيها وفيما يترتب عليها بنصوص الشرع وبمشاورة أهل الحل والعقد، لا مستبد في الأمر.

إذا ظل المسلمون على هذه الحالة فلا إمامة ولا إمام، وقد أنىّ لهم أن يفقهوا أن جعل أحكام الضرورة في خلافة التغلب أصلاً ثابتاً دائماً هو الذي هدم بناء الإمامة، وذهب بسلطة الأمة المعبّر عنها بالجماعة، وترتب عليه تفرق الكلمة، وضعف الدين والدولة، وظهور البدع على السنّة. وقد

انقلب الوضع وعم الجهل، حتى صار الألوف من كبراء حكام المسلمين وقوادهم وزعمائهم في دنياهم يظنون في هذا العصر أن منصب الخلافة وغيره من أحكام الإسلام هي سبب ضعف المسلمين وأنه لا تقوم لهم بها قائمة، ولا يكونون مع التزامها أمة عزيزة غنية ـ والأمر بالضد.

والعلاج الشافي من هذا الداء، والدواء المستأصل لهذا الوباء، هو إحياء منصب الإمامة، بإعادة سلطة أهل الحل والعقد المعبِّر عنهم بالجماعة، لإقامة الحكومة الإسلامية الصحيحة، التي هي خير حكومة يصلح بها أمر المسلمين بل أمر سائر البشر، بجمعها بين العدل والمساواة وحفظ المصالح ومنع المفاسد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكفالة القاصرين والعاجزين، وكفاية الفقراء والمساكين من صدقات المسلمين. ففيها علاج لجميع المفاسد الاجتماعية، في حكومات المدنية المادية، التي ألجأت الجماعات الكثيرة إلى البلشفية والفوضوية.

فإذا أقيم بناء حكومة منظمة على هذه الأسس والقواعد لا تلبث بعد ظهور أمرها أن تكون قدوة للأمم الحرة التي أمرها بيدها، ولا يستطيع أكابر مجرميها أن يمكروا بعد ذلك فيها، ليصدّوها عنها ويغووها، وحينئذ ينجز الله وعده لنا، كما أنجزه لمن قبلنا، في قوله ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾.

فالواجب على حزب الاصلاح الذي نقترحه أن يوجِّه كل قصده وهمه أولاً إلى بيان شكل حكومة الخلافة الإسلامية الأعلى بالنظام اللائق بهذا العصر الذي امتاز بالنظام على سائر العصور، ثم يحاول إقناع أصحاب النفوذ في البلاد الإسلامية المرجوة لتنفيذه بما فيه من المصالح والمنافع والسعادة، وبتفضيله على جميع أنواع الحكومات في العالم كله، وبإمكان تنفيذه، ودفع كل ما للمتفرنجين واليائسين من الشبهات على ذلك، وكل ذلك سهل كما جرّبنا بأنفسنا.

٢٤ ـ علاقة الخلافة بالعرب والترك

ثم ليعلم هذا الحزب أن الفوز في هذا يتوقف على التأليف والتوحيد بين العرب والترك واتفاقهما عليه ولو بالجملة ومراعاة ما قوي في هذا العصر من العصبية الجنسية مع اتقاء ضررها بقدر الاستطاعة، وكذا عصبية المذهب عند طائفة الزيدية، لا لأن جمع الكلمة ووحدة الأمة من أهم ما يجب من أعمال الخليفة فقط بل لأن النجاح المطلوب في هذا الأمر يتوقف على تعاون الشعبين عليه. ذلك أن إحياء منصب الخلافة الصحيحة، يتوقف على إحياء الدين والشريعة، وإنما يكون هذا بالعلم الاستقلالي في الدين المعبّر عنه بالاجتهاد المطلق، وهو يتوقف على اتقان اللغة العربية، لأجل فهم الكتاب والسنّة. فعلاقة هذا المنصب بلغة العرب وبتاريخ العرب وببلاد العرب جلي ظاهر، فثم مهبط الوحي، ومظهر الإسلام الحق، حيث قبلته ومشاعر دينه، وموضع إقامة الركن الاجتماعي العام من أركانه. ولا يمكن أن يماري في هذا من يماري في اشتراط النسب القرشي فيها خلافاً لمذاهب السنّة كلها أو العلوي الفاطمي خلافاً لمذاهب الشيعة وخاصة الزيدية. العرب قوة عظيمة للخلافة ولكنها غير منظمة ولا متحدة كقوة الترك، والعمل بالشريعة في حكومات جزيرة العرب المستقلة وأهلها أتم وأكمل منه في بلاد الترك، ولكن هذه الحكومات غير قادرة الآن

على إظهار حضارة الإسلام ولا على نشر دعوته الصحيحة على الوجه الذي يحرك إلى النظر كما اشترط بعض علماء الكلام. والترك أقدر منهم على الأول وأعظم عوناً على الثاني إذا قنعوا بإقامة الإمامة الحق على صراطها المستقيم، فكل من هذين الشعبين يمكن أن يكمل ما ينقص الآخر في ذلك مع استقلال كل منهما في إدارة بلاده وسياستها والسيادة فيها وارتباط كل حكومة مستقلة فيهما ـ وكذا في غيرهما ـ بمقام الخلافة مباشرة بالرضى والاختيار خضوعاً لحكم الشرع من جهة وانتفاعاً بما يمكن من الوحدة الإسلامية في كل وقت بما يناسبه من جهة أخرى.

لو اتفق رؤساء حكومة جزيرة العرب على جعل واحد منهم خليفة للمسلمين وبايعوه مع علماء بلادهم وقضاتها وقوادها لما كان للترك أدنى وجه لمعارضتهم بخليفة ينصبونه في الآستانة وإن أعطوه حقوق الإمامة الشرعية ـ وما هم بفاعلين ـ بل لو اتفق أهل الحجاز وتهامة ونجد أو أكثرهم على مبايعة إمام اليمن المشهود له بالعلم والعدالة والكفاية، وأعلن هذا أنه يجري على قواعد الاجتهاد في إمامته ويقرّ أهل كل مذهب على مذهبهم لما استطاع أحد من علماء المسلمين لا العرب ولا العجم أن يطعن في خلافته أو يرجح عليها خلافة أخرى، إلا أن يتبع أحد هواه فلا يكون لقوله قيمة، ولا سيما إذا قام هذا الإمام بالاصلاح الديني في الحجاز وسائر بلاد العرب ونظم قوى الإمامة التنظيم الذي تقتضيه حالة العصر وما هو بعسير. وإذا فات هذه الإمامة اعتراف بعض الأقطار الإسلامية بها اليوم فلا يفوتها ذلك غداً بعد بث الدعوة ولو في موسم الحج وحده والدين عون لهم وظهير، ولكن أكبر مصائب العرب التفرق وحب الرياسة.

ومكانة مصر تلي مكانة جزيرة العرب في هذا الأمر لو كانت مستقلة وأرادت إقامة الخلافة الشرعية الصحيحة، ولكن المتفرنجين فيها كالمتفرنجين في الترك يأبى أكثرهم ذلك ويجهل قيمته. والدولة البريطانية عدوة الخلافة والعرب تعارض هذا وذلك بكل قواها، وقد كان نصرها الترك على محمد علي خوفاً من تجدد شباب الإسلام بدولة عربية. وهي تعتقد أن الترك لا يجددون حياة الخلافة الصحيحة أبداً ولا ينشرون دعوة الإسلام، وكان هذا أحد أسباب تأييدها لهم ولخلافتهم في الجملة. وكل ما قيل من أن الانكليز كانوا يسعون لإقامة خلافة عربية في مصر أو الحجاز قبل الحرب الكبرى فهو كذب محض، ولو فعلت ذلك مصر لاتّبعها الحجاز حتماً وكذا سورية إذا استطاعتا بل تتمنى هذه الأقطار اتّباعها ولو بدون إقامة الخلافة فيها، ولعل أهل السنة وكثيراً من الشيعة في العراق لا يأبون هذه الوحدة العربية إذا أمكنت.

يظن بعض الناس أنه ينقص البلاد العربية شيء أهم من هذا الأمر السلبي وهو الضعف وفقد الشوكة التي يحمون بها الخلافة ومقام الخلافة، بله القدرة على ما يقدر عليه الترك من الجهاد والفتح. وهذا الظن باطل فإن اليمن وحدها قد حفظت استقلالها ومنصب الإمامة فيها أكثر من ألف سنة، وأن الترك قاتلوا أئمة اليمن زهاء أربعة قرون وما استطاعوا القضاء على إمامتهم ولا الاستيلاء على جميع بلادهم، مع كثرة من ظاهر الترك من أهل البلاد بسبب اختلاف المذهب. ولولا قوة اليمن لاستولى عليها الانكليز من عهد بعيد كما صرح بذلك أحد ولاة عدن منهم إمام زعيم عربي

حضرمي قال: لولا هذا الإمام الذي عنده نصف مليون مقاتل لو قال لهم ألقوا أنفسكم في النار أطاعوه ـ لاستولينا على جميع جزيرة العرب بغير قتال يُذكر.

هذا وإن جزيرة العرب لا يُخشى عليها من غير الانكليز، وهؤلاء لا يحاولون فتحها بالسيف والنار لموانع كثيرة ـ منها أنهم لا يقاتلون شعباً قوياً حربياً بالطبع في بلاد وعرة كثيرة الجبال والأودية خالية من سكك الحديد وسائر أنواع المواصلات، ومنها أن قتال أهل هذه البلاد كثير النفقات قليل الربح بل لا ربح فيه إلا إذا تيسر أخذ البلاد وأنفق على الاصلاح فيها ملايين كثيرة نقداً لأجل الربح نسيئة. وإنما يطمعون في الاستيلاء عليها باصطناع أمرائها وكبرائها بالدسائس والدراهم، والتدخل فيها بحيل التجارة والامتيازات الاقتصادية بالتدريج، وقد بذلوا في هذه السبيل أموالاً عظيمة لزعماء العرب ـ حاشا أئمة اليمن ـ ولا يزالون يبذلون ولم يستفيدوا به شيئاً ثابتاً يوازي ما بذلوا ولا قدروا أن يصطنعوا به أحداً من أولئك الأمراء إلا ملك الحجاز وأولاده، ولن يستطيع هؤلاء بعد اليوم أن يعملوا لهم شيئاً لأن الأمة العربية قد عرفت كنه جنايتهم عليها فدوام استمساك الدولة البريطانية بهم لا يزيدها ويزيدهم إلا مقتاً عند العرب وعند سائر المسلمين.

بل نقول إنه ليس من أصول السياسية البريطانية الفتح بالقوة العسكرية مطلقاً، ولم تكن الدولة العثمانية هي المانعة للانكليز من فتح هذه البلاد قبل اليوم، فإن الدولة لم تكن تستطيع إرسال جيش إليها إلا من طريق البحر. ومتى كان لها أسطول يقارب أحد الأساطيل البريطانية فيتمكن من إرسال الجند والذخيرة إلى اليمن وحماية سواحلها وسائر سواحل الدولة من الانكليز إذا وقعت الحرب بينهما؟ ولماذا لم تحمِ مصر منهم أو تخرجهم منها؟

وأما كون أهل جزيرة العرب لا يستطيعون الجهاد بقصد الفتح كالترك وهو ما فضّل به الترك بعض الباحثين معنا في المسألة فيقال فيه إن من فضل الله على جزيرة العرب أنه ليس فيها شعوب أجنبية مختلفة في الجنس أو الدين يتحاكون بالعرب فيغرونها بفتح بلادهم، وإن الترك لا يرون شيئاً أسلم لهم في بلادهم من إخراج الشعوب المخالفة لهم في الجنس والدين ليستريحوا من هذا التحاك وغوائله، ولن يقدموا على قتال أحد من جيرانهم لأجل فتح بلاده ـ وقد كانت حروبهم في القرون الأخيرة كلها دفاعاً للمعتدين أو مقاومة للثائرين، ولم يكن شيء منها لأجل سعة الملك ولا لأجل نشر الدين، وهم أحوج الناس إلى الاستراحة من القتال والانصراف إلى عمران بلادهم وما يتوقف عليه من العلوم والفنون. والطامعون في سعة الملك منهم إنما يطمعون في ضم الشعوب الإسلامية الشرقية إليهم التي يمكنهم أن يجنسوها بجنسيتهم اللغوية كالكرد والجركس والتتار وسائر شعوب الجنس الطوراني. وأما الدعوة إلى الإسلام من غير قتال فالعرب أقدر عليها من الترك وهم دعاة بالطبع، وقد أسلم الملايين من سكان أفريقية وجزائر المحيط الجنوبي بدعوة تجار العرب والدراويش السائحين منهم، وحرية الاعتقاد في أكثر حكومات هذا العصر تغني خليفة المسلمين عن القتال لحماية الدعوة وحرية الدين كما كان عليه خلفاء العرب من الأولين.

إننا على علمنا بما ذكر كله نود أن يتعاون الترك والعرب على إحياء منصب الخلافة وسنذكر

ما يمتاز به الترك على العرب في هذا المقام ليعلم أن كلاً من الشعبين عاجز بانفراده قوي بأخيه على النهوض بأعباء هذا الاصلاح العظيم، الجدير بأن يغيّر نظام العالم وينقذ الشرق والغرب من الهلاك. وما نقترحه من وسائل التعاون والاتفاق خاصة بما سيتقرر من الخلافة الصحيحة الدائمة مع السكوت عن التعدد المعروف في الحال الحاضرة في الشعبين، وذلك بأن يكون الذين يُعلَّمون ويربَّون ليرشحوا للانتخاب الشرعي بالشورى من بيوتات شرفاء قريش وسادتها، وأن تكفل الدولة التركية هذا الاستعداد وتشرف على جميع شؤونه حتى لا يكون للتنافس فيه بين الشعبين أدنى مجال، بل حتى يكون إحياء هذا المنصب من أكبر أسباب الاتحاد والتعاون بينهما. وإذا شاء الترك حينئذ أن يكون مقام الخليفة في بلادهم فعلى حزب الاصلاح أن يقنع العرب بذلك، وإن كنا نرى أن الأجدر بالقبول الآن أن يكون في منطقة وسطى بين بلاد الشعبين، على ما سنفصّله بعد.

والقسمة في مسألة مقام الخليفة ثلاثية وهي إما أن يكون في بلاد العرب أو الحجاز خاصة وإما في بلاد الترك أو الآستانة خاصة وإما في منطقة وسطى مشتركة.

٢٥ ـ جعل مركز الخلافة في الحجاز وموانعه

قد علمنا مما تقدم أن بلاد العرب بل جزيرتهم بل الحجاز منها هو أولى بلاد الإسلام بأن يكون موطن الخلافة الإسلامية، ويزداد هذا ظهوراً ببيان الاصلاح الديني الذي يجب على الخليفة في هذا العصر. ولكن في الحجاز موانع تحول اليوم دون إمكان وجود الخلافة الصحيحة التي يرجوها المسلمون فيه حتى في حاله الحاضرة التي لا يرضى أهل قطر إسلامي آخر معها أن يكون تابعاً له فكيف إذا أريد أن يسوس بلاد العرب كلها أو يدبر شؤون غيرها من البلاد الإسلامية ـ فكيف إذا أريد أن يكون المثل الأعلى لأفضل حكومة لا يرجى اصلاح حال البشر بدونها ـ وإننا نذكر المهم منها ـ والحال هذه ـ وهو:

(١) إن الملك المتغلب على الحجاز لهذا العهد يعتمد في تأييد ملكه على دولة غير إسلامية مستعبدة لكثير من شعوب المسلمين وطامعة في استعباد غيرها ولا سيما العرب، وقد أوثق نفسه معها بعقود بل قيود اعترف لها فيها بأن الأمة العربية منها بمنزلة القاصر من الوصي وأن لها حق تربيتها وحمايتها من الداخل والخارج حتى حق دخول بلاده بالقوة العسكرية لكبح الثورات الداخلية، ومن شاء فليراجع نص هذه الوثائق في المجلد الثالث والعشرين من المنار (ص ٦١٢ ـ ٦٢٤).

(٢) إن هذا الملك قد لقب نفسه بملك العرب وهو يسعى لأن يُعترف له بأنه هو الزعيم الأكبر للأمة العربية والممثل لجميع حكوماتها المستقلة لتكون كلها موبقة وموثقة ومرهقة بتلك العهود السالبة لاستقلالها. على أن كل حكومة من الحكومات العربية المجاورة له أقوى وأصلح من حكومته من كل وجه وغير مقيدة نفسها بعهود سالبة للاستقلال.

(٣) إنه قد رضي أن يجعل ولديه رئيسين في بعض البلاد العربية التي استولت عليها الدولة

الأجنبية المذكورة تابعين لوزارة الاستعمار في تلك الدولة كالكثير من مستعمراتها التي لها رؤساء وطنيون، فكانوا بذلك أول من دان وأعان دولة أجنبية غير مسلمة على استعمار بلاد العرب.

(٤) إن حكومته استبدادية شخصية غير مقيدة بشيء فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. مثال ذلك ما نسمعه وما نراه في جريدتها المسماة بالقبلة من أخبار المصادرات المالية، والغرامات الرسمية وغير ذلك مما لا نعرف له أصلاً في الشرع الإسلامي. وأما القوانين الوضعية فهو يحرّمها ويكّفر العاملين بها!!

(٥) إن هذه الحكومة خصم لكل علم يعين على الاصلاح الديني والدنيوي. فهي على كراهتها للعلوم والفنون العصرية حتى تقويم البلدان تمنع كثيراً من الكتب الشرعية ككتب شيخي الإسلام المصلحين الكبيرين ابن تيمية وابن القيم وغيرهما من الحجاز.

(٦) ما ثبت بالدلائل المختلفة من حرص أهل هذا البيت على الخلافة والإمارة والملك ولو في ظل الإمارة الأجنبية غير الإسلامية وقد سبق في المسألة الثانية عشرة من هذه المباحث أن طالب الولاية لا يولى.

(٧) إن أهل هذا البيت فاقدون لأهم شروط الخلافة ولا سيما العلم الشرعي بدليل ما نقرأه في منشورات الملك الرسمية وبلاغات حكومته من الأغلاط اللغوية والآيات القرآنية المحرفة والأحاديث الموضوعة على الرسول ﷺ والتفاسير المخالفة للغة ولإجماع المفسرين وغير المفسرين، مع الاصرار على ذلك وعدم تصحيحه الدال على أنه لا يوجد عالم في الحجاز كله يتجرأ على تصحيح آية أو حديث أو حكم شرعي ينشر في جريدتهم التي هي عنوان الجهل ونسكت عما نعلمه باختبارنا ورواية الصادقين المختبرين أيضاً.

(٨) إن معظم العالم الإسلامي يمقت حكومة الحجاز الحاضرة وإننا نرى الطعن فيها في صحف مصر وتونس والجزائر وجاوه والترك والهند وغيرها، على أن أكثر أصحاب هذه الصحف والكاتبين فيها لا يعلمون كل ما نعلم من سوء حالها.

(٩) إن الذين يسعون لإحياء منصب الخلافة في الإسلام يرمون به إلى ثلاثة أغراض (أحدها) إقامة حكومة الشورى الإسلامية كما شرعها الله لتكون حجة على البشر أجمعين كما تقدم (ثانيها) إعادة مدنية الإسلام بالعلوم والفنون والصناعات التي عليها مدار القوة والعمران ـ تلك المدنية الجامعة بين نِعَم الدنيا المادية وبين الفضائل الدينية الروحية، التي تحل عقد جميع المشكلات الاجتماعية، (ثالثها) الاصلاح الديني بإزالة الخرافات والبدع وإحياء السنن وجمع الكلمة وشد أواخي الأخوة الإسلامية وسائر الفضائل الإنسانية، وليس في حكومة الحجاز استعداد لهذه المقاصد العالية، ولا يرجى أن يرضى البيت الحاكم بالوسائل العلمية والعملية التي يتوقف عليها هذا الاصلاح العظيم.

(١٠) إن الحجاز فاقد لما تتوقف عليه إقامة الخلافة من الشوكة والثروة، فهو لا قوام له بنفسه

فكيف يقوم بأعباء هذا المنصب العظيم؟ ولا يرضى أحد من مسلمي العرب المجاورين له أن يتبعوا حكومته الاستبدادية الضعيفة فكيف يرضى بذلك غيرهم؟

٢٦ ـ إقامة الخلافة في بلاد الترك وموانعها ومرجحاتها

لجعل الخلافة الصحيحة في بلاد الترك موانع ترجع إلى أمرين كليّين (أحدهما) وهو أهمهما ما يخشى من امتناع أكثر الزعماء العسكريين والسياسيين منه لما فيه من توحيد السلطة العامة في شخص الخليفة وما تتوقف عليه الخلافة من إحياء اللغة العربية في بلاد الترك ـ وفروع ذلك وأسبابه معروفة ـ (وثانيهما) معارضة الأمة العربية ولا سيما في الجزيرة وما يتبعها، ولكن المعارضة لا تكون مؤثرة وثابتة إلا إذا جعلت الخلافة صورية كما كانت، أو روحية كما هي الآن. ولعلهم لولا إرادة جعلها مصلحة دعاية (بوربغندة) للدولة التركية لما اختاروا لها الآستانة مدينة الفخفخة الباطلة، والعظمة الزائلة التي صارت طرفاً في البلاد الإسلامية ومهددة بحراً وبراً. فإذا كانت لا تصلح أن تكون عاصمة للدولة التركية، فلن تصلح للخلافة الإسلامية بالأولى.

وأما إذا قبل أُولو الأمر من الترك أن يحيوا منصب الخلافة الحق فالرجاء في تحقيق أغراضها ومقاصدها الثلاثة يكون أتم وأسرع وتقوم بها الحجة على العرب إلا إذا اجتمعت كلمة أمراء الجزيرة على مبايعة واحد منهم، وذلك غير منتظر لما تقدم بسطه فيكون الرجحان لمن يؤيده الترك بالأسباب الآتية:

(١) إن الترك الآن في موقف وسط بين جمود التقاليد وطموح التفرنج ـ جمود عرب الجزيرة الذي جعل الدين مانعاً من العلوم والفنون التي ترقى بها حضارة الأمة وثروتها، وعزة الدولة وقوتها ـ وطموح التفرنج الذي يُراد به انتزاع مقومات الأمة الإسلامية الدينية والتاريخية، ومشخصاتها، واستبدال مقومات أمة أخرى ومشخصاتها بها. وحضارة الإسلام وحكومة الخلافة هي وسط بين الجمود وبين حضارة الإفرنج المادية التي تفتك بها ميكروبات الفساد وأوبئة الهلاك، فهي عرضة للزوال، فكيف حال من يقلدها تقليداً تأباه طبيعة أمته وعقائدها.

(٢) إن ما ظهر من عزم الحكومة التركية الجديدة وحزمها وشجاعتها وعلو همتها وإقدامها يضمن بفضل الله تعالى نجاحها في إقامة هذا الاصلاح الإسلامي بل الإنساني الأعظم بإقامة حكومة الخلافة الجامعة بين القوة المادية والفضائل الإنسانية المغنية للبشر عن خطر البلشفية والفوضوية، لأنها كافلة لكل ما تطلبه الاشتراكية المعتدلة من الإنصاف والانتصاف من أثرة أرباب رؤوس الأموال. وهي بهذه الصفات أقدر على اتقاء كيد أعداء الإسلام الذين يقاومون الخلافة جهد طاقتهم.

(٣) إن الدولة التركية الجديدة هي الدولة الإسلامية التي برعت في فنون الحرب الحديثة ويرجى إذا نجحت فيما تعنى به من الأخذ بوسائل الثروة والعمران أن تمكنها مواردها من الاستغناء عن جلب الأسلحة وغيرها من أدوات الحرب بصنعها في بلادها فتزداد قوة على حفظ حكومتها

وبلادها، وتكون قدوة لجيرانها واستاذاً لهم.

(٤) إن جعل مقام الخليفة في بلاد الترك أو كفالتهم له يقوّي هداية الدين في هذا الشعب الإسلامي الكبير ويحول دون نجاح ملاحدة المتفرنجين وغلاة العصبية الجنسية، في إبانته من جسم الجامعة الإسلامية، فيظل سياجاً للإسلام وعضواً رئيسياً في جامعته الفضلى.

(٥) لئن كان جهل العرب والترك في الزمن الماضي بمعنى الخلافة ووظائفها ـ ولا سيما جمعها لكلمة المسلمين ـ سبباً من أسباب تقاطعهما وتدابرهما التي انتهت بسقوط السلطنة العثمانية وباستيلاء الأجانب على قسم كبير من بلاد العرب والتمهيد للاستيلاء على الباقي، فإن ما نسعى إليه الآن سيكون إن شاء الله تعالى أقوى الأسباب لجمع الكلمة والتعاون على إحياء علوم الإسلام ومدنيته مع استقلال كل فريق بإدارة بلاده مستمداً السلطة من الخليفة الإمام المجتهد في علوم الشرع الإسلامي المنتخب بالشورى من أهل الحل والعقد من العرب والترك وغيرهما من الشعوب الإسلامية بمقتضى النظام الذي يُوضع لذلك.

٢٧ ـ إقامة الخلافة في منطقة وسطى

إنني ضعيف الأمل في كل من العرب والترك لا أرى أحداً منهما قد ارتقى إلى هذه الدرجة بنفسه، ولا أرى أية بينة على استعدادهما لما اقترحت من تعاونهما عليه ولست ممن يدع لليأس مسرباً يسرب فيه إلى قلبه، لهذا أقترح على حزب الاصلاح أن يسعى لإقناع الترك أولاً بجعل الخلافة في مركز الدولة، فإن لم يستجيبوا فليساعدوا على جعلها في منطقة وسطى من البلاد التي يكثر فيها العرب والترك والكرد كالموصل المتنازع عليها بين العراق والأناضول وسورية ويضم إليها مثلها من البلاد المتنازع فيها بين سورية والأناضول وتجعل شقة حياد ورابطة وصل معنوي، في مظهر فصل جغرافي، فتكون الموصل اسماً وافق المسمى. ألا فليجربوا إن كانوا مرتابين في عاقبة هذا الأمر العظيم وليفوّضوا إلى حزب الإصلاح وضع النظام لإقامة الإمامة العظمى في هذه المنطقة وتنفيذ أحكامها ومناهجها الإصلاحية الإسلامية فيها، ثم لا يتبعها أحد من البلاد التي حولها إلا بطوعه واختياره، فإذا رضيت الدولة التركية بذلك على أن تكون كافلة له وذائدة عنه فالمرجو أن يرضى العرب والكرد به في هذه المنطقة وما يجاورها، على أن يتفق الجميع من حولهم على احترامها فلا تعتدي ولا يعتدى عليها، وإلا وجب السعي لرد الأمر إلى معدنه، وإقراره في مقره، بعد إزالة الموانع، وتهيئة الوسائل. فإن بدأ ناقصاً ضعيفاً، فسيكمل ويكون قوياً، وقد بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ ويأرز بين المسجدين كما تأرز الحية في جحرها ـ ولا تزال طائفة من هذه الأمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون ـ كما ثبت في الأحاديث الصحيحة.

٢٨ ـ نموذج من النظم الواجب وضعها للخلافة

أول ما يجب على الحزب الذي يولّي وجهه شطر هذا الإصلاح العظيم أن يضع نظاماً أساسياً

لحكومة الخلافة على أتمّ الوجوه التي تقتضيها حال العصر في حراسة الدين وسياسة الدولة أو الدول الإسلامية وإصلاح الأمة، وبرنامجاً لتنفيذ هذا النظام بالتدريج السريع الذي يدخل في الطاقة، وكتاباً في الأصول الشرعية للقوانين الإسلامية، تقوم به الحجة على كل من يزعم عدم صلاحية الشريعة للحضارة والعمران في هذا العصر.

وبعد وضع النظام التام لاقامة الإمامة على أساسها وقيامها بوظائفها وأعمالها، يوضع نظام مؤقت لإمامة الضرورة، ويشرع في تنفيذ النظامين معاً.

مثال تفصيلي من هذا الإجمال: تنشأ مدرسة عالية لتخريج المرشحين للإمامة العظمى وللاجتهاد في الشرع الذين ينتخب منهم رجال ديوان الخلافة الخاص وأهل القضاء والافتاء وواضعو القوانين العامة ونظم الدعوة إلى الإسلام والدفاع عنه، وإزالة البدع والخرافات اللاصقة بأهله. ومما يدرس في هذه المدرسة أصول القوانين الدولية وعلم الملل والنحل، وخلاصة تاريخ الأمم، وسنن الاجتماع، ونظم الهيئات الدينية كالفاتيكان والبطاركة والأساقفة وجمعياتهم الدينية وأعمالها ـ فمتى تخرّج من هذه المدرسة في الزمن المعين أفراد مستجمعون لشرائط الخلافة، ومن أهمها العلم الاستقلالي الاجتهادي والعدالة، تزول ضرورة جعل الخليفة جاهلاً أو فاسقاً.

فإذا انتخب أحد المتخرجين في هذه المدرسة انتخاباً حراً من قبل أهل الاختيار ـ الذين يتحرى فيهم أن يكونوا من جميع الأقطار الإسلامية ولا سيما المستقلة منها بموجب النظام الخاص له ـ ثم بايعه من سائر أهل الحل والعقد من يحصل بهم الثقة التامة للأمة كافة قامت الحجة على كل فرد وجماعة أو شعب بأنه هو الإمام الحق النائب عن الرسول ﷺ في إقامة الدين وسياسة الدنيا، وأن طاعته فرض شرعي في كل ما هو غير معصية قطعية ثابتة بنص الكتاب أو السنّة الصحيحة من المصالح العامة، ولا تجوز مخالفته في شيء من ذلك باجتهاد يعارض اجتهاده ولا تقليد مجتهد آخر، فإن اجتهاده في المصالح العامة مرجح على اجتهاد غيره متى كان من أهل الاجتهاد كما هو الواجب. وإنما يتبع كل امريء اجتهاد نفسه أو فتوى قلبه وراحة وجدانه فيما يختلف فيه اجتهاد العلماء من الأمور الشخصية الخاصة به ككون هذا المال حلالاً أو حراماً. ويجوز لكل مسلم مراجعة الخليفة فيما يخالف فيه النص ولأهل الحل والعقد مراجعته في رأيه واجتهاده المخالف للمصلحة العامة. ومثل ما يُرجح اجتهاده فيما ذكر كمثل حكم الحاكم فإنه يرفع الخلاف في المسائل الاجتهادية، ولكن من علم أنه قضي له بغير حقه لا يحل له ديانة أن يأخذه لأن علمه بالواقع أرجح من ظن القاضي الذي هو اجتهاده في الحكم أو في تطبيقه على قضية الدعوى كما ورد في الحديث الصحيح. على أن الحنفية يقولون بنفوذ حكم الحاكم في الظاهر والباطن فيحل عندهم ديانة أن تأكل ما حكم لك به القاضي الشرعي وإن كنت تعلم أن المال ليس لك.

بعد هذا أذكر الحزب بأهم البرامج والنظم التي يتوقف عليها العمل وهي:

(١) برنامج المدرسة العليا التي يتخرج فيها الخلفاء والمجتهدون.

(٢) برنامح انتخاب الخليفة.

(٣) برنامج ديوان الخلافة الإداري والمالي ومجالسه.

(أ) مجلس الشورى العامة.

(ب) مجلس الإفتاء والتصنيفات الدينية والشرعية والنظر في المؤلفات

(ج) مجلس التقليد والتفويض لرؤساء الحكومات والقضاة والممتين

(د) مجلس المراقبة العامة على الحكومة.

(هـ) مجلس الدعوة إلى الإسلام والدعاة.

(و) مجلس خطابة المساجد والوعظ والإرشاد والحسبة.

(ز) مجلس الزكاة الشرعية ومصارفها.

(ح) مجلس إمارة الحج وخدمة الحرمين الشريفين.

(ط) مجلس قلم الرسائل.

٢٩ ـ نهضة المسلمين وتوقفها على الاجتهاد في الشرع

لا أرى من المصلحة أن أنشر كل ما عندي من العلم والرأي التفصيلي في وسائل تجديد الإمامة الإسلامية العظمى ومقاصده ومنافعه لأنني أخشى أن يستفيد منه أعداء الإسلام ما يكونون أقدر به على قطع الطريق علينا من حيث لا ننتفع نحن به كما يجب. فإن استعدادنا لهذا الإصلاح لا يزال ضعيفاً جداً: رئم المسلمون للضيم، ورزئوا بالضعف، ورضوا بالحسف، ولم يبق لشعب منهم همة في خير ولا شر، حتى كان هذا التطور الجديد في بعض شعوبهم في هذا العصر، وقد كان جل سببه شدة ضغط الأجانب عليهم، لا رجوعهم إلى هداية دينهم، ولا العلم بأنهم فقدوا بتركها ما كانوا قد أصابوه بهديها، وأنهم لو أقاموا شرعه، وامتثلوا أمر الله في قوله ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ لما سبقهم أحد إلى صنع المدافع والقذائف وسائر أنواع السلاح، ولا إلى بناء الجواري المنشآت في البحر كالأعلام، والعلوم والفنون التي تتوقف عليها هذه الأعمال، ولما فاقهم أحد في فنون الحضارة، وزينة الدنيا وطيبات المعيشة، وهم يقرؤن في محكم كتابهم المنزل ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق. قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾

ولو جاءت هذه النهضة بهداية الإسلام ـ وهو أهل لما هو أرقى منها ـ لكانوا في المدنية أسرع سيراً، وأبعد شوطاً، ولما احتاج إحياء منصب الخلافة إلى سعي ودأب، ولا لتأليف حزب. على أن الشعور الإسلامي من أقوى الوسائل المعنوية للنهضة، وإن كان بعض العاملين فيها ليس لهم حظ منه؛ بل هم حرب له، بيد أن أكثرهم يعلم أنهم لا بد لهم من مراعاته ومداراة أهله لأنهم سواد الأمة

الأعظم إلى أن يربوا جيلاً جديداً يغرسون في أنفس نشئه الشعور الجنسي المحض، ويكون هو صاحب الرأي العام في الشعب.

هذا ما نعلمه بالخبر، من أمر النهضة في مصر والترك. بل قيل لنا أيضاً إن نهضة الأفغان الجديدة تغلب عليها صبغة المدنية لا الصبغة الدينية، وهو أشد الشعوب الإسلامية الناهضة تديناً، وأضعفهم تفرنجاً، وقد يصح أن يقال إنهم ليسوا من التفرنج في شيء، فإننا نعني به الافتتان بتقليد الإفرنج في مظاهر حياتهم وعاداتهم وشكل حكوماتهم، لا العلوم والفنون والصناعات والنظم التي راجت سوقها في هذا العصر عندهم، بعد أن كنا نحن أحق بها وأهلها، في قرون طويلة كانوا فيها محرومين منها. وخير ما بلغنا عن الأفغان في نهضتهم هذه أنهم يعنون باقتباس الفنون الزراعية والصناعية من أوربة دون الفنون الأدبية والعلوم القانونية، فإن لهم في آداب الإسلام وشريعته غنى عن ذلك، ولا سيما إذا سلكوا فيها مسلك العلم الاستقلالي المعبّر عنه بالاجتهاد، فالترقي الإسلامي يتوقف عليه في تجديده مثلما توقف عليه في مبدئه، كما أبدأنا وأعدنا مرارا ولا بد من التكرار الكثير في مثل هذا. ولو كان الأفغان متصلين بجزيرة العرب وجعلوا العربية لغتهم الرسمية لكانوا أجدر الشعوب الإسلامية بالسبق إلى إحياء منصب الخلافة، على أن الرجاء في تجديدهم مدنية الإسلام في الشرق عظيم، ولا غرو فموقظ الشرق وقائده في هذا العصر قد خرج من بلادهم.

لا يمكن للمسلمين أن يجمعوا بين هداية الإسلام وحضارته من حيث هو دين سيادة وسلطان إلا بالاجتهاد في شرعه الواسع المرن. فترك الاجتهاد هو الذي رد بعضهم إلى البداوة التي قضى عليها أو إلى ما يقرب منها، وطوح ببعضهم إلى التفرنج والإلحاد والسعي إلى التفصي من الدين.

مثال ذلك أن الترك نصبوا خليفة متقناً لصناعتي التصوير والموسيقى وللعزف بالآلات الوترية، وكل من هذين العملين محرم ومسقط للعدالة في المذاهب الأربعة، ومن أشدها فيه مذهب الحنفية الذي ينتمي إليه الشعب التركي. وقد ردت المحكمة الشرعية بمصر شهادة أستاذ موسيقي (موسيقار) من عهد قريب. ولكن لكل من المسألتين تخريجاً في الاجتهاد كما سنشير إليه في هذا البحث. وقد سئل الغازي مصطفى كمال باشا في أثناء سياحته الأخيرة في الأناضول عن صنع التماثيل ونصبها في البلاد أليس محرماً شرعاً؟ ـ وقد روي أنهم سينصبون له تمثالاً في أنقرة ـ فأفتى بأنه غير محرم اليوم كما كان محرماً في أول الإسلام وقرب العهد بالوثنية، وجزم بأنه لا بد للأمة التركية من الاشتغال بنحت التماثيل لأنه من فنون حضارة العصر الضرورية، واستشهد أو استدل على حله بما رأى في مصر من التماثيل.

وقد أفتى لنفسه وللحكومة في مسألة اختلاط النساء بالرجال، ومشاركتهن لهم في الأعمال، بل سنّ فيها سنّة جديدة إذ عقد له في أزمير على فتاة متفرنجة حضرت مجلس العقد بنفسها ووقفت تجاهه فيه وسألها القاضي عن رضاها به بعلاً فأجابت، وسُجِّل زواجهما وطفقت بعد تسافر معه بزي الفرسان، وتقابل معه من يلقى من الرجال. وقد صرح في مسألة النساء وما سيكنّ عليه في الأمة

التركية الجديدة بما لا يرضاه كله رجال الدين والمتدينون. ولا يزال يُسأل عن المشكلات المتعلقة بشؤون الأمة الدينية فيفتي برأيه فيخطىء ويصيب. ولا بد في أمثال هذه المسائل من الموقف الوسط بين التقحم الجديد والجمود التليد، وإنما يكون بالاجتهاد دون التقليد

مصطفى كمال باشا ذكي فصيح، ولكنه غير أصولي ولا فقيه، وهو يفتي في أمثال هذه المسائل الدينية، بما أوتي من الجرأة العسكرية، والادلال بزعامته السياسية. فيقبل منه العوام، ولا يتجرأ عليه الفقهاء. ولكن سير حكومته على هذه السبيل - وهي شعبية إسلامية - لا يمكن أن تدوم بتأثير سلطة شخصية، فلا بد لها من إحدى ثلاث: إما اتّباع فقائهم الحنفية بالجري على الراجح في كتب الفتوى، وهذا ما لا يرضاه أحد من طلاب المدنية العصرية الغلاة ولا المعتدلين. وإما أن يرفضوا كون الحكومة إسلامية بحجة الفصل بين الدين والسلطنة، وهذا ما يتمناه ملاحدة المتفرنجين ولكن لا سبيل إليه فإن سواد الأمة الأعظم مسلمون وهم أصحاب السلطة وسيكون لهم الرأي الغالب في الجمعية الوطنية. فلم يبق إلا الثالثة وهي سبيل العلم الاستقلالي الاجتهادي الذي نوهنا به، فهو الذي يثبت لهذه الحكومة وللعالم كله أن الشريعة الإسلامية أوسع الشرائع وأكملها، وأن من أصولها حظر كل ما ثبت ضرره، وإباحة ما ثبت نفعه، وإيجاب ما لا بد منه، وأن المحرم فيها بالنص يُباح للضرورة، والمحرم لسدّ ذريعة الفساد يباح للمصلحة الراجحة.

٣٠ - أمثلة لحاجة الترك إلى الاجتهاد في الشرع

أولى ما يذكر هنا ما ألممنا به آنفاً - فأما التصوير فهو قد حرم لعلة معروفة وهي سد ذريعة الوثنية، ومضاهاة خلق الله، فإذا احتيج إليه لمصلحة راجحة في العلم كتصوير الأبدان المساعد على إتقان علوم الطب والجراحة - أو تحقيق المسميات اللغوية من الطير والحيوان لمجرد ضبط اللغة ولما يترتب عليها من المسائل الشرعية كمعرفة ما يؤكل وما لا يؤكل عند من يحرمون أكل السباع المفترسة منها أو المسائل العلمية الكثيرة والمصالح العسكرية أو الإدارية - كتصوير الجواسيس والجناة - فكل ذلك يباح شرعاً حيث لا شبهة عبادة، ولا قصد إلى مضاهاة خلق الله، وقد بينا ذلك بالتفصيل في فتاوى المنار[1]، وهو مما لمحه مصطفى كمال باشا لمحاً، فأفتى بالجواز المطلق طرداً وعكساً، وهو ما لا يتم مطلقاً، واستدلاله على جواز نصب التماثيل لكبراء الرجال بعمل الحكومة المصرية يشبه استدلاله على صحة سلب السلطة من الخليفة الآن بسلبها من الخلفاء العباسيين - ليس من الدين في شيء. فإن الحكومة المصرية غير مقيدة بالشرع في جميع أعمالها، ولم يكن نصبها لشيء من هذه التماثيل بفتوى من علماء الأزهر ولا غيرهم، ولو استفتتهم لما أفتوا، لا لأن نصب التماثيل محرم في الإسلام فقط، بل لأن فيه إضاعة كثير من مال الأمة في غير مصلحة أيضاً، وهم لا يقبلون شبهة من يدعون أن نصب التماثيل للرجال العظام ينفخ في روح الأمة الرغبة في التشبه بهم، والقيام بمثل أعمالهم، لأنهم يجزمون بأنه لم يخطر في بال مصري قط

(١) راجع ص ٢٢٠ - ٢٣٥ و ٧٠ - ٢٧٦، م٢٠.

أن يكون كمحمد علي باشا أو إبراهيم باشا أو سليمان باشا الفرنسي ذوي التماثيل المنصوبة بمصر والاسكندرية، وبأن التماثيل قد تنصب لمن يكون قدوة سيئة أيضاً، وبأنها من تقليد الافرنج في أمر من أمور زينة مدنيتهم التي تقتضي نفقات عظيمة لا تقدم عليها إلا الأمم الغنية ذات الثروة الواسعة. فلو كان مباحاً مطلقاً في شرعنا لكان الأولى بنا تركه لأمرين يرجحان به (أحدهما) الاقتصاد في المال ونحن لا نزال شعوباً فقيرة (وثانيهما) تحامي التقليد لهم فيما هو من مشخصات حضارتهم التي فتنا بها فكانت من أسباب استكبارنا لهم واحتقارنا لأنفسنا، وقد نهانا نبينا ﷺ عن التشبه بغيرنا لنكون مستقلين دونهم بل قدوة لهم. وهذه مسألة اجتماعية مهمة فصّلنا القول في مضارها مراراً.

وقول مصطفى كمال باشا: إن الأمة لا بد لها من اتقان صناعة نحت التماثيل، يجاب عنه بأن الأمة تاركة لصناعات كثيرة واجبة شرعاً وهي كل ما تتوقف عليه المعيشة والقيام بالواجبات الذاتية كالملابس والأسلحة والطيارات والبوارج الحربية وغير ذلك. فلا يصح لتارك الضروريات والحاجيات القانع بأن يكون فيهما عالة على الأجانب أن يهتم بأمر الزينة المحضة ولو لم تكن ضارة في دين ولا دنيا!

وأما مسألة الموسيقى فليس لمحرميها من النصوص الصحيحة مثل أحاديث تحريم التصوير واتخاذ الصور والتماثيل، بل هي مسألة خلافية. وقد فصّلنا في المنار القول في أدلة الذين حظروا سماع الغناء والمعازف (آلات الطرب) من جهة الرواية ومن جهة الدراية والاستنباط، وحققنا أن الأصل في المسألة الإباحة وأن المحرم منه ما كان ذريعة إلى معصية أخرى كمن يغريه السماع بشرب الخمر أو غيره من الفسق وأن الإسراف فيه مكروه... الخ[1].

وأما مسألة النساء فأحكام الإسلام أعلى الأحكام وأعدلها وأفضلها فيها. وأكثر ما ينتقده العقلاء الفضلاء في مسلمات المدن المحجبات بحق فهو من العادات، فإذا كان طلاب تغيير هذه العادات يحكمون الدليل في ترك ما هو ضار منها والأخذ بما هو نافع من غيرها فسيرون الشرع الإسلامي أقوى نصير لهم فيه. وليس الفصل بين الضار والنافع في هذا وأمثاله بالأمر السهل، بل هو يحتاج إلى تدقيق، وبحث لاختلاف الآراء فيه باختلاف الأهواء والتربية كما يعلم من المثل الآتي: ـ

تصدى أحد أساتذة المدارس الأميرية في هذه البلاد لامرأة متزوجة يتصبّاها وكان من تصبّيه لها أن قال لها وهي مارة في الطريق ما معناه: إن جمالها قد حرم عليه نوم الليل، فقاضاه زوجها إلى المحكمة الأهلية طالباً عقابه على تصبّي زوجته ومحاولة إفسادها عليه. فحكم قاضي المحكمة الابتدائية ببراءة الأستاذ معللاً عمله بأنه من حب الجمال الذي هو من الغرائز المحمودة والأذواق الصحيحة، فكيف يعدّ ذنباً يعاقب عليه القانون؟ ولكن قاضي الاستئناف عدّ عمله ذنباً وحكم عليه بعقوبة.

---

(١) يراجع ص ٣٥ ـ ٥١ و ١٤١ ـ ١٤٧ من المجلد التاسع.

إن تربية مسلمي مصر والترك ـ وأمثالهما ـ مذبذبة مضطربة في هذا العصر والتفاوت فيها كبير، فمنهم غلاة التفرنج الذين يستحلون الفواحش ويميلون إلى الإباحة وهم الأقلون ولله الحمد، ومنهم الجامدون على جميع التقاليد العتيقة خيرها وشرها، ولا سيما إذا كانت منسوبة إلى الدين ـ وإن خطأ ـ. وبين هؤلاء وأولئك أهل القصد والاعتدال من علماء الدين وعلماء الدنيا فيجب أن يحال كل ما يراد من التغيير في عادات الأمة على لجان من هؤلاء المعتدلين يبحثون في منافعه ومضاره من كل وجه ويضعون النظام لما يقررون تغييره مراعين فيه سنن الاجتماع باتقاء ضرر الاستعجال والطفرة، وما يحدثان من الفوضى في الأمة والتفاوت العظيم بين أفرادها وجماعاتها. فإن الجيل الحاضر وليد الجيل الماضي ووارثه في غرائزه وأفعاله وانفعالاته وعاداته، بل ينزع به العرق إلى الأجيال التي قبله، فإذا حمل على ترك شيء مما كان عليه مس الأفعال والعادات فإنما يسهل عليه من ذلك ما يوافق الهوى واللذة، دون ما يوافق العقل والمصلحة. ثم إنه لا بد أن يلقى معارضة من فريق كبير من الأمة بمقتضى سنن الغريزة، فإن كلاً من حب التجديد وحب المحافظة على القديم غريزي في البشر فيظهر هذا في أناس وذاك في آخرين، بتقدير العليم الحكيم، وإلا لكانوا على غرار واحد لا يتغير كالنمل والنحل، أو لكانوا كل يوم في جديد لا يثبتون عليه ولا يكون لجيل منهم شبه بجيل آخر.

فمن يظن أنه يمكنه أن يميت أمة من الأمم بإبطال مقوماتها من العقائد والغرائز والأخلاق ومشخصاتها من الآداب والعادات ثم يبعثها خلقاً جديداً في جيل واحد بتغيير في قوانينها وشكل حكومتها، واقناعها بذلك بالخطب والشعر والجرائد ـ فهو مغرور والحمل عليه بالقوة القاهرة لا يأتي إلا بحكومة شخصية قاهرة.

نعم إن التغيير ممكن وواقع، وطريقه معروف، وهو ما أرشدنا الله تعالى إليه بقوله ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾، وتغيير ما بالأنفس إنما يكون منظماً بتعميم التربية والتعليم. وقد حقق علماء الاجتماع إن التأثير في تغيير حال الشعب لا يتم إلا في ثلاثة أجيال: جيل التقليد والمحاكاة ـ وجيل الخضرمة ـ وجيل الاستقلال، وبتمامه يتم تكوين الملكة. ومثل هذا في الشعوب كمثل التعليم الابتدائي والثانوي والعالي للأفراد. وقد يشذ بعض الشعوب في بعض الملكات كما يشذ بعض الأفراد بذكاء نادر فيبلغ من أحكامها في بدايته ما يعجز عن مثله البليد في نهايته. وقد حقق الفيلسوف الاجتماعي (غوستاف لوبون) المشهور في كتابه تطور الأمم إن ملكة الفنون لم تستحكم لأمة من أمم الأرض في أقل من الثلاثة الأجيال المقررة إلا للعرب فهم وحدهم الذين تربت هذه الملكة فيهم فصار لهم مذهب خاص فيها منذ الجيل الأول من مدنيتهم الإسلامية، فإذاً لا بد من جعل كل تغيير يُراد في الأمة إلى لجان من أهل الأخصاء فيه تدرسه وتمحصه وتقرر فيه ما فيه مصلحتها وموافقة شريعتها.

وليس بيان هذا من مقصدنا هنا ولكنه استطراد غرضنا منه رد مسألة النساء وأمثالها إلى أصل علمي معقول، فإن الفوضى فيها ضاربة أطنابها في بلادنا كالبلاد التركية، فما يراه بعض الناس

ضاراً قطعاً يراه آخرون هو النافع الذي لا بد منه. ومقلدة الافرنج فيه كالجامدين على القديم ليسوا على هدى ولا بصيرة، فإن أعقل حكماء الافرنج وأكبر علمائهم غير راضين عن حال النساء عندهم، وقد حكي لنا عن عاهل ألمانية عندما زار الاستانة في أيام الحرب أنه لما اطلع على تهتك النساء التركيات وبروزهنّ للرجال متبرّجات كنساء الافرنج عذل طلعت باشا الصدر الأعظم الاتحادي على ذلك قائلاً إنه كان لكم من دينكم وازع للنساء عما نشكو نحن من غوائله الأدبية والاقتصادية ونعجز عن تلافيه، فكيف تتفصون منه باختياركم؟ إنكم إذاً لمخطئون.

ومما يحسن التذكير به من المسائل التي يتمسك جماهير متفقهة المسلمين فيها بما ينافي ضروريات الحضارة الحاضرة والمصالح العامة زعمهم أن السائل المسمى بالكحول والسبيرتو نجس يُحرّم استعماله في كل ما يستعمله فيه الأطباء والصيادلة وسائر الصنّاع الذين يعدونه ضرورياً في صناعتهم. وقد أفتى جماعة من فقهاء الهند بذلك منذ أشهر ورددنا عليه رداً طويلاً أثبتنا فيه أن هذا السائل طاهر ومطهّر طبي، وأنه من الضروريات التي يجب الانتفاع بها في كثير من الأعمال، وأنه مما عمّت البلوى به، ولكن الأصل في فتاوى أفراد العلماء أن يعمل بها من يقتنع بصحة أدلتها إذا كانت الفتوى مؤيدة بالدليل على طريقة السلف التي نجري عليها في المنار، ومن يثق بعلم صاحبها أو بكونه على المذهب الذي ينتمي إليه في المقلدين ـ فهي لا تحل المشكلات العامة بل تبقي الأمة مضطربة باختلاف الفتاوى وأقوال العلماء، وإنما يحلّ المشكلات العامة ويجمع كلمة الأمة فيها الإمام الأعظم (الخليفة) إذا كان مجتهداً كما تقدم.

٣١ ـ توقف الاجتهاد في الشرع على اللغة العربية

قد ثبت بما تقدم أن الجمع بين حضارة العصر وفنونه وبين المحافظة على الإسلام لا يتم إلا بالاجتهاد في الشرع، فكذلك لا يكون الخليفة هو الإمام الحق الذي تجب طاعته ويمكنه نشر دعوة الدين والمحافظة عليه ومقاومة البدع وإزالة الخلاف بين الأمة في المسائل الاجتماعية والمدنية العامة إلا إذا كان مجتهداً ـ والاجتهاد يتوقف على إتقان اللغة العربية وفهم أساليبها وخواص تراكيبها والملكة الراسخة في فنونها، للتمكن من فهم نصوص الكتاب والسنّة وهما في الذروة العليا من هذه اللغة. وقد عدّ علماء الأصول من جميع المذاهب معرفة اللغة العربية شرطاً مستقلاً للاجتهاد مع اشتراط العلم بالكتاب والسنّة، بل صرح بعض أئمة العلماء بأن معرفة هذه اللغة فرض على كل مسلم وإن مقلداً. ولولا أن جميع سلف الأمة كان على هذا الاعتقاد لما انتشرت العربية في خير القرون في كل قطر انتشر فيه الإسلام من غير مدارس منظّمة تديرها الحكومات أو الجمعيات. وهل لذلك من سبب غير الاعتقاد بالوجوب الديني، ومن الآيات على ذلك إجماع العلماء في كل زمان ومكان على أداء جميع العبادات اللسانية بهذه اللغة كتلاوة القرآن في الصلاة وغيرها وأذكار الصلاة والحج وغيرها حتى أنهم لا يزالون يؤدون بها الوعظ من خطبة الجمعة لا الحمدلة والشهادتين والتلاوة والدعاء فقط. ولكن منهم من يترجمها بعد الصلاة وقد نقل إلينا من الآستانة إن أول جمعة حضرها الخليفة الروحي الجديد ألقيت فيها خطبة الصلاة باللغة التركية. ومن المعلوم

من الإسلام بالضرورة أننا متعبدون بتدبر القرآن والاعتبار والاتعاظ بآياته وبفهم تلاوة الصلاة وأذكارها، وكل ذلك يتوقف على معرفة اللغة العربية، وتقصير بعض المسلمين في هذا الواجب كتقصيرهم في الواجبات الكثيرة التي أضاعت عليهم دينهم ودنياهم.

ليس من غرضنا هنا أن ندعو أعاجم المسلمين إلى تعلّم اللغة العربية وإنما الغرض أن نذكّر حزب الإصلاح بما لا يجهله أكثر رجاله من العلاقة القوية بين منصب الخلافة وبين اللغة العربية، فإنه سيجد في اللغة معارضة شديدة، ولكن حجته قوية وهي تعذر حياة الإسلام نفسه والاجتهاد في أحكامه بدونها، وتعذر تعارف المسلمين وجمع كلمتهم بالقدر المستطاع بدونها. ففي كل قطر يسكنه المسلمون وكل مدينة منه لا يزال الإسلام فيها حيّاً يوجد من أهل العلم بالعربية من يمكن التعارف معهم ونشر ما يتقرر لخدمة الدين بسعيهم.

إن اللغة رابطة من روابط الجنس وقد حرم الإسلام التعصب للجنس لأنه مفرّق للأمة ذاهب بالاعتصام والوحدة واضع للعداوة موضع الألفة، وقد نهى النبي ﷺ عن العصبية العمية الجاهلية وتبرأ ممن يدعو إليها أو يقاتل عليها. وقد كان من إصلاح الإسلام الديني والاجتماعي توحيد اللغة بجعل لغة هذا الدين العام لغة لجميع الأجناس التي تهتدي به، فهو قد حفظ بها وهي قد حفظت به، فلولاه لتغيرت كما تغير غيرها من اللغات، وكما كان يعروها التغيير من قبله، ولولاها لتباعدت الأفهام في فهمه، ولصار أدياناً يكفّر أهلها بعضهم بعضاً، ولا يجدون أصلاً جامعاً يتحاكمون إليه إذا رجعوا إلى الحق وتركوا الهوى. فاللغة العربية ليست خاصة بجيل العرب سلائل يعرب بن قحطان بل هي لغة المسلمين كافة، ولغة شعوب أخرى من غير العرب، وطوائف من العرب غير المسلمين، وما خدم الإسلام أحد من غير العرب إلا بقدر حظهم من لغته، ولم يكن أحد من العرب في النسب يفرّق بين سيبويه الفارسي النسب وأستاذه الخليل العربي في فضلهما واجتهادهما في خدمة اللغة، ولا بين البخاري الفارسي وأستاذيه أحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه العربيين في خدمة السنّة. بل لم يخطر في بال أحد من سلف الأمة ولا خلفها قبل هذا العصر أن يأبى تفضيل كثير من الأعاجم في النسب على بعض أقرانهم وأساتذتهم من العرب فيما امتازوا به من خدمة هذا الدين ولغته. ولا نعرف أحداً من علماء الأعاجم له حظ من خدمة الإسلام وهو يجهل لغته، ولولا أن ظل علماء الدين في جميع الشعوب الإسلامية مجمعين على التعبد بقراءة القرآن المعجز للبشر بأسلوبه العربي وأذكار الصلاة وغيرها بالعربية ومدارسة التفسير والحديث بالعربية لضاع الإسلام في الأعاجم منها.

ولو أن الدولة العثمانية أحيت اللغة العربية فيما فتحته من أوربة لانتشر فيها الإسلام ثم فيما جاورها انتشاراً عاماً ولقامت فيها مدنية إسلامية كمدنية العرب في الأندلس وكان رسوخها فيها عظيماً. ولكنها لم تفعل ذلك ولم تجعل لغتها التركية لغة علم وفنون بل اعتمدت في حكمها على قوة السيف وحده فكان من غوائل ذلك ـ وهي كثيرة ـ أن جميع الشعوب التي خضعت لسيادتها وسلطانها ظلت محافظة على لغاتها حتى المسلمين منهم. فلما تجددت في هذا العصر عصبية اللغة

وجعل الترك العثمانيون لغتهم لغة علم أرادوا أن يكرهوا الشعوب الإسلامية في سلطنتهم على ترك لغاتهم إلى لغة الدولة فامتنع الجميع عليهم، وهبّ أصحاب اللغات غير العلمية المدونة كالالبانيين والكرد والجركس إلى تدوين لغاتهم وجعلها لغة علم وفنون كما فعل الترك. وقد حاربت الدولة الالبانيين وهم أعظم حصونها في أوربة لأجل اللغة فاختاروا حربها والخروج من سلطنتها على ترك لغتهم، ولو رضيت لنفسها لغة الإسلام ودعتهم إليها لما أبوا. وهذه المسألة هي التي فرقت بين الترك والعرب ذلك التفريق الذي أشرنا إلى رزاياه في هذا البحث مراراً، وسعينا لتلافيه قبل تفاقم خطبه فما أفادنا السعي فلاحاً. وكيف يعقل أن يرضى العرب استبدال التركية بالعربية التي شرّفها الله على جميع اللغات بكتابه المعجز للبشر وحجته عليهم إلى يوم القيامة على ما لها من المزايا الأخرى ـ ونحن نرى التتار أخوة الترك في العرق الطوراني لا يرضون بترك لغتهم واستبدال التركية بها وهي أرقى منها؟

فنحن الآن تجاه أمر واقع، ما له من دافع، وكل ما نطمع فيه أن نتقي ضرره، ونوفّق بين الجامعة الإسلامية والجامعة الجنسية اللغوية بما فصلناه من تعاون العرب والترك على إقامة الخلافة الإسلامية الحق. فإذا وفق الله لإتمام هذا فهو الذي تتم به الوحدة، وما يترتب عليها من سعادة الدنيا والآخرة.

٣٢ ـ الاشتراع الإسلامي والخلافة

نريد بالاشتراع ما يعبّر عنه عندنا بالاستنباط والاجتهاد، وفي عرف هذا العصر بالتشريع (وقد استعمل بعض علمائنا هذا كالشرع في الآلهي خاصة) وهو وضع الأحكام التي تحتاج إليها الحكومة لإقامة العدل بين الناس وحفظ الأمن والنظام وصيانة البلاد ومصالح الأمة وسد ذرائع الفساد فيها. وهذه الأحكام تختلف باختلاف الزمان والمكان وأحوال الناس الدينية والمدنية كما قال الإمام العادل عمر بن عبد العزيز (رض) تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور، أي وغيره من المفاسد والمصالح والمضار والمنافع. فالأحكام تختلف وإن كان الغرض منها واحداً وهو ما ذكرنا آنفاً من إقامة العدل الخ.

لا يقوم أمر حكومة مدنية بدون اشتراع، ولا ترتقي أمة في معارج العمران بدون حكومة يكفل نظامها اشتراع عادل يناسب حالتها التي وضعها فيها تاريخها الماضي، ويسلك لها السبل والفجاج للعمران الراقي، ولا يصلح لأمة من الأمم شرع أمة أخرى مخالفة لها في مقوّماتها ومشخصاتها وتاريخها، كما أنه لا يصلح للغة من اللغات قواعد لغة أخرى في صيغ كلمها وأحكام تأليفها، إلاّ إذا أرادت أمة أن تندغم في أمة أخرى وتتحد بها فتكوّنا أمة واحدة، كما اتحدت شعوب كثيرة بالإسلام فكانت أمة واحدة ذات شريعة واحدة. وأما الشعوب التي تقتبس شرائع شعوب أخرى بغير تصرف ولا اجتهاد فيها تحوله به إلى ما يلائم عقائدها وآدابها ومصالحها التي كان الشعب بها شعباً مستقلاً بنفسه فإنها لا تلبث أن تزداد فساداً واضطراباً، ويضعف فيها التماسك والاستقلال الشعبي

فيكون مانعاً من الاستقلال السياسي وما يتبعه. فشرع الأمة عنوان مجدها وشرفها، وروح حياتها ونمائها. وأعجب ما مني به بعض الشعوب الإسلامية أن ترك شريعة له ذات أصل ثابت في الحق وقواعد كافلة للعدل والمساواة واستبدل بها قوانين شعوب أخرى هي دونها فأصبحوا ولا إمام لهم في حياتهم الاشتراعية من أنفسهم بل هم يقتدون فيها بأفراد من أعاجم الفرنجة يقلّدونهم بما خسروا به أهمّ مقومات أمتهم، وأعظم مظهر من مظاهر شرفهم، وأشرف أثر من آثار تاريخهم، وهو الشرع الديني، الذي هو أساس الاشتراع البشري الاجتهادي

لا تتسع هذه الخلاصة التي نكتبها في هذا البحث لبيان أنواع الحكومات الغابرة والحاضرة وشأنها في الاشتراع ومكان المسلمين فيه، وإنما نقول إن صحفنا العربية تصرّح في هذا العهد آناً بعد آخر بأن أحدث أصول التشريع هو أنه حق للأمة، ويظن هؤلاء الدين يكتبون هذا وأكثر من يقرأون كلامهم أن هذا الأصل من وضع الافرنج، وأن الإسلام لا تشريع فيه للبشر لأن شريعته مستمدة من القرآن، والأحكام المدنية والسياسية فيه قليلة محدودة، ومن السنّة ـ والزيادة فيها على ما في القرآن قليلة ومناسبة لحال المسلمين في أول الإسلام دون سائر الأزمنة ولا سيما زماننا هذا ـ وأن الإجماع والاجتهاد على استنادهما إلى الكتاب والسنّة قد انقطعا واقفلت أبوابهما باعتراف جماهير علماء السنّة في جميع الأقطار الإسلامية، وأن هذا هو السبب في تقهقر الحكومات الإسلامية المتمسكة بالشريعة الدينية، واضطرار الحكومتين المدنيتين الوحيدتين التركية والمصرية إلى استبدال بعض القوانين الافرنجية بالشريعة الإسلامية تقليداً ثم تشريعاً.

ذلك ظن الذين يجهلون أصول الشريعة الإسلامية وأساس الاشتراع فيها الذين لا يفرقون بين الاصطلاح الفقهي والاصطلاح العصري في التشريع فيعمي عليهم الحقيقة اختلاف الاصطلاح: ذلك بأن اسم الدين والشرع قد يستعملان استعمال المترادف وإن كان بينهما عموم وخصوص، فإنهم كثيراً ما يخصون الشرع بالأحكام القضائية أو العملية دون أصول العقائد والحكم والآداب التي هي قواعد الدين، المتعلقة بصلاح المعاش والمعاد، ولذلك جعلوا الفقه قسمين: عبادات ومعاملات، والفقهاء يفرقون فيها بين الديانة والقضاء. يقولون يجوز هذا قضاء لا ديانة. وتسمى الأحكام العملية ديناً باعتبار أنها يدان بها لله تعالى فتُتبع إذعاناً لأمره ونهيه. وبهذا الاعتبار تطلق كلمة الشارع على الله تعالى، وأطلقت على النبي ﷺ بأنه مبلغ الشرع ومبينه، ومن العلماء من قال إن الله تعالى أذن له أن يشرع، والجمهور على أنه مبلغ ومبين لما نزل عليه من الوحي وأن الوحي أعمّ من القرآن.

والتحقيق أن هذا كله خاص بأمر الدين وهو ما شرع ليتقرب به إلى الله تعالى من العبادات، وترك الفواحش والمنكرات، ومراعاة الحق والعدل في المعاملات، تزكية للنفس وإعداداً لها لحياة الآخرة. ومنها ما في المعاملات من معنى الدين كاحترام أنفس الناس وأعراضهم وأموالهم والنصح لهم وترك الإثم والبغي والعدوان والغش والخيانة وأكل أموال الناس بالباطل. وأما ما عدا ذلك من نظام الإدارة والقضاء والسياسة والجباية وتدبير الحرب مما لا دخل للتعبد والزلفى إلى الله في فروعه

بعد حسن النية فيه، فقد كان الرسول ﷺ في زمنه مشترعاً فيه باجتهاده مأموراً من الله بمشاورة الأمة فيه ولا سيما أُولي الأمر من أفرادها الذين هم محل ثقتها في مصالحها العامة وممثلو إرادتها من العلماء والزعماء والقواد، وهو كذلك مفوض من بعده إلى هؤلاء أنفسهم، ويخلفه لتمثيل الوحدة من يختارونه إماماً لهم وخليفة له.

والدليل على هذا من الكتاب قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، وقوله ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾ الآية، وقوله ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أُولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾. ومن السنّة ما صحّ عنه من أن أمته لا تجتمع على ضلالة وما كان يجعله ﷺ موضع الشورى من أمور الحرب وغيرها من المصالح الدنيوية ـ وما أذن فيه من الاجتهاد والرأي عند فقد النص من الكتاب وعدم السنّة المتبعة، والحديث فيه مشهور. ومن آثار الخلفاء الراشدين المهديين ما كانوا يستشيرون فيه أهل العلم والرأي من أمور الإدارة والقضاء والحرب أيضاً وما وضعوه من الدواوين والخراج وغير ذلك مما لم يرد به نص في الكتاب والسنّة. ومن أصول الفقه حجية إجماع الأمة، واجتهاد الأئمة. فكل هذا مما يسمى في عرف علم الحقوق والقانون تشريعاً، وهو ميدان المجتهدين الواسع، وجرى عليه العمل في خير القرون.

فثبت بهذا أن للإسلام اشتراعاً مأذوناً به من الله تعالى وأنه مفوّض إلى الأمة يقرّه أهل العلم والرأي والزعامة فيها بالشورى بينهم، وأن السلطة في الحقيقة للأمة فإذا أمكن استفتاؤها في أمر وأجمعت عليه فلا مندوحة عنه. وليس للخليفة ـ دع من دونه من الحكام ـ أن ينقض إجماعها ولا أن يخالفه، ولا أن يخالف نوابها وممثليها من أهل الحل والعقد أيضاً. واتفاق هؤلاء إذا كانوا محصورين يُسمى إجماعاً عند علماء الأصول بشرط أن يكونوا من أهل العلم الاجتهادي. وأما إذا اختلفوا فالواجب رد ما تنازعوا فيه إلى الأصلين الأساسيين وهما الكتاب والسنّة والعمل بما يؤيده الدليل منهما أو من أحدهما، لقوله تعالى بعد الأمر بطاعة الله وطاعة الرسول وأُولي الأمر ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ أي أحسن عاقبة ومآلا مما عداه، ومنه العمل برأي أكثر نواب الأمة في تشريع قوانين أوربة ومقلديها، فشرعنا مخالف لها في هذه المسألة، ومن وجوه كونه خيراً من غيره وأحسن عاقبة أن النزاع بين الأمة يزول بتحكيم الكتاب والسنّة فيه، وتطيب نفوس جميع نواب الأمة بما يظهر رجحانه بالدليل، ولا يبقى للأضغان والنزاع بينهم مجال. وقد تقدم إثبات سلطة الأمة وتمثيل أهل الحل والعقد لها في أول هذه المباحث (رقم ٣ و ٤) بقدر الحاجة العارضة. وأما تفصيل القول في هذا وذاك فيراجع فيه تفسير ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾ في الجزء الخامس من تفسير المنار.

الاشتراع ـ أو التشريع أو الاستنباط ـ ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري، ومن قواعد الشرع الإسلامي أن الضرورة لها أحكام منها أنها تبيح ما حرمه الله تعالى بإذنه في قوله بعد بيان

محرمات الطعام ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾، ومنها نفي الحرج والعسر من الدين، وانتفاؤهما من قسم المعاملات أولى من انتفائهما من قسم العبادات التي يعقل أن يكون فيها ضرب من المشقة لتربية النفس وتزكيتها إذ لا تكمل تربية بدون احتمال مشقة وجهد. ويسهل هذا الاحتمال نية القربة وابتغاء المثوبة فيه، وليس في المعاملات شيء من معنى التدين إلا ما ذكرنا آنفاً، والغرض منه حفظ الأنفس والأموال والأعراض أن يُعتدى عليها بغير حق، فمن لم يردعه عن ذلك خوف عقوبة الحكام في الدنيا يردعه خوف عذاب الله في الآخرة إن كان مؤمناً به وبما جاء به رسوله ﷺ.

فتبين بهذا أن للاشتراع المدني والجنائي والسياسي والعسكري دلائل كثيرة منها قواعد الضرورات ونفي الحرج ومنع الضرر والضرار. فلو لم ينص في القرآن على أن أمور المؤمنين العامة شورى بينهم، ولو لم يوجب طاعة أُولي الأمر بالتبع لطاعة الله وطاعة الرسول، ولو لم يفرض على الأمة رد هذه الأمور إليهم ويفوّض إليهم أمر استنباط أحكامها، ولو لم يقر النبي ﷺ معاذاً على الاجتهاد والرأي فيما يعرض عليه من القضايا التي لا نص عليها في كتاب الله ولم تمض فيها سنّة من رسوله[1] ـ لو لم يرد هذا كله وما في معناه لكفت الضرورة أصلاً شرعياً للاستنباط الذي يسمى في عرف هذا العصر بالتشريع. ووراء هذا وذاك عمل الأمة في صدر الإسلام وخير القرون وكذا ما بعدها من القرون الوسطى التي خرجت فيها الخلافة الكافلة للأمور العامة عن منهج العلم الاستقلالي فزالا معاً لتلازمهما.

الخلافة مناط الوحدة، ومصدر الاشتراع، وسلك النظام، وكفالة تنفيذ الأحكام، وأركانها أهل الحل والعقد رجال الشورى، ورئيسهم الإمام الأعظم، ويشترط فيهم كلهم أن يكونوا أهلاً للاشتراع، المعبّر عنه في أصولنا بالاجتهاد والاستنباط. وقد كان أول فساد طرأ على نظام الخلافة وصدع في أركانها جعلها وراثية في أهل الغلب والعصبية، وأول تقصير رزيء به المسلمون عدم وضع نظام ينضبط به قيامها بما يجب من أمر الأمة، على القواعد التي هدى إليها الكتاب والسنّة، وأول خلل نشأ عن هذا وذاك تفلت الخلفاء من سيطرة أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة، واعتمادهم على أهل عصبية القوة، التي كان من أهم اصلاح الإسلام لأمور البشر إزالتها، فصار صلاح الأمة وفسادها تابعاً بذلك لصلاح الخليفة وأعوانه أهل عصبيته، لا لممثلي الأمة ومحل ثقتها من أهل العلم والرأي فيها، والغيرة والحدب عليها.

ثم ترتب على ذلك شعور الخلفاء بالاستغناء عن العلم أو عدم شعورهم بالحاجة إليه وترك التمتع باللّذات اشتغالاً به لتحصيل رتبة الاجتهاد فيه، ورأوا أنه يمكنهم الاستعانة بالعلماء الذين يتقلدون مناصب الوزارة والقضاء والافتاء وغيرهما من الأعمال التي يحتاج فيها إلى استنباط الأحكام، فتركوا العلم ثم جهلوا قيمة العلماء فصاروا يقلّدون الجاهلين من أمثالهم للأعمال،

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي مرسلاً ويؤيده ما أسنده البخاري من حديث عمرو بن العاص وتابعه عليه أبو هريرة وأبو سلمة (رض) «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فاخطأ فله أجر».

ووجدوا فيهم من يفتي بعدم اشتراط العلم الاستقلالي (الاجتهاد) في إمام المسلمين ولا في القاضي لإمكان استعانتهما بالمفتي الذي لا يكون إلا مجتهداً. ثم عمّ الجهل فصاروا يستفتون الجاهلين (أي غير المجتهدين) أمثالهم، ثم أذاع هؤلاء الجاهلون الذين احتكروا مناصب الدولة وأموالها أن الاجتهاد قد أُقفل بابه، وتعذّر تحصيله، وأوجبوا على أنفسهم وعلى الأمة تقليد أفراد معينين من العلماء والانتساب إليهم. ثم صاروا يقلّدون كل من ينتمي إليهم مع الإجماع على امتناع تقليد المقلد، فضاع علم الأحكام، وفقدت ملكة الاشتراع والاستنباط بالتدريج، والأمة لا تشعر. فلما صار أمر الحكومة في أيدي الجاهلين ضاعت الشريعة والاشتراع واختل نظام الأمة وانحل أمرها وتضعضع ملكها. وقع كل ذلك بترك ما صحّ فيه من أصول الإسلام وفروعه، والجاهلون يحسبون أنه وقع باتباع تعاليمه!!

قال القاضي أبو علي محسن التنوخي[1] في كتابه جامع التواريخ حدثني أبو الحسين بن عباس قال: «كان أول ما انحل من سياسة الملك فيما شاهدناه من أيام بني العباس ـ القضاء ـ فإن ابن الفرات (الوزير المشهور) وضع منه وأدخل فيه قوماً بالزمانات[2] لا علم لهم ولا أبوة فيهم. فما مضت إلا سنوات حتى ابتدأت تتضع ويتقلدها كل من ليس لها بأهل حتى بلغت في سنة نيف وثلاثين وثلاث مئة إلى أن تقلد وزارة المتقي أبو العباس الاصفهاني الكاتب وكان في غاية سقوط المروءة والرقاعة ـ (إلى أن قال) وتلا سقوط الوزارة اتضاع الخلافة وبلغ صيورها إلى ما نشاهد فانحلت دولة بني العباس بانحلال القضاء، وكان أول ما وضع ابن الفرات من القضاء تقليده إياه أبا أمية الأخوص الفلاني البصري». وذكر أنه إنما قلّده لموعدة وعدها إياه إذ أوى إليه واختفى عنده في أيام محنته.

وأقول إن ابن الفرات كان من أقدر الوزراء وأعلمهم بشؤون الملك والسياسة وكان حسن السيرة وإنما جرأه على مثل هذا جهل الخليفة وانصرافه إلى اللهو واللعب ثم التلذذ بالإسراف في اللذات فإنه ولّي وله ثلاث عشرة سنة. قال الحافظ الذهبي: اختل أمر النظام كثيراً في أيام المقتدر بصغره. يعني أن الخلل قد طرأ قبله من أيام المتوكل بن المعتصم إذ كان قد اشتد عبث الترك الذين استكثر منهم المعتصم وجعلهم عدة الخلافة وسياجها فكانوا هم الذين دكوا بنيانها وهدموا أركانها. والعلة الأولى لهذا كله بدعة ولاية العهد التي استدلوا عليها باستخلاف أبي بكر لعمر (رض) فجعلتها القوة حقاً لكل خليفة وإن كان متغلباً لا يعد من أئمة الحق، ولم يراع ما راعاه أبو بكر من استشارة أهل الحل والعقد، وقد بيّنا بطلان هذا في المسألة التاسعة من هذا البحث.

فعلم بهذا القول الوجيز أن التساهل في بعض شروط الخلافة التي عليها مدارها ـ وهي العلم الاستقلالي والعدالة والشورى في نصب الإمام وفي تصرفه ـ قد كان معلولاً للتغلب وعلة لفقد

(١) المتوفى سنة ٣٨٤.

(٢) هذا نص النسخة المطبوعة حديثاً. ومن معاني الزمانة في اللغة المحبة، وهو قد ولّى أبا الأخوص القضاء محبة ومكافأة على معروف كما نص عليه الكتاب

الاشتراع ـ الاستنباط ـ الذي لا يقوم أمر الدولة ولا يطرد ارتقاؤها ولا حفظها بدونه فكان هذا علة لضعف الدولة، وكان ضعف الدولة علة لضعف الأمة، إذا صارت تابعة للدولة لا متبوعة، وكان فساد أمرهما معاً علة لتغيرات كثيرة في الأحوال الاجتماعية وشؤون المعيشة تقتضي أحكاماً شرعية أخرى غير التي كان الأمر عليها قبلها، أو تعود الإمامة الحق إلى أصلها.

ونحمد الله أن ظهر لأركان الدولة التركية التي تنحّي منصب الخلافة أن الدولة العثمانية كانت فاسدة وإنها لم تكن بعد دعوى الخلافة خيراً من قبلها، بل لم تلبث أن دب إليها الخلل والضعف بالتدريج في كل من أمور الدين والدنيا، حتى صار كثير من نابتتها المتفرنجين يصرحون بأن الإسلام هو الذي جنى عليها وأن حكم الخلافة هو الفاسد الذي لا يمكن صلاح حالها معه، فتسنى لنا أن نبيِّن لها وللعالم الإسلامي الذي كان أكثره مفتوناً بها أنها لم تكن قائمة على أصول الشريعة في الخلافة، وأن نبيِّن حقيقة الخلافة وشكل الحكومة الإسلامية الحق وخطأ جمهور أعضاء المجلس الوطني الكبير في رأيهم وعملهم فيها، ونثبت بالدلائل أن أصول الحكومة الإسلامية أرقى من أصول سائر حكومات الأمم، بجمعها بين دفع المفاسد وحفظ المصالح المادية، وبين الحق والعدل والفضائل التي يتهذب بها البشر وتكمل الانسانية، وأن ندعو هذه الأمة التركية الإسلامية إلى إقامة حكومة الإسلام كما أمر الله ورسوله وخلفاؤه الراشدون خير أمة أخرجت للناس ولو كره المتفرنجون ﴿ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة وإن الله لسميع عليم﴾.

٣٣ ـ ما بين الاشتراع وحال الأمة من تباين وتوافق

وضع الإسلام قواعد عامة لأنواع المعاملات الدنيوية راعى فيها هداية الدين وتقييد حكومته بالتزام الفضائل واجتناب الرذائل، فلم يجعل ما فوّض إلى أولي الأمر فيها من الاستنباط ـ الاشتراع ـ مطلقاً من كل قيد لئلا يجنوا على آداب الأمة خطأ في الاجتهاد، أو اتباعاً للهوى إذا غلب عليهم الفساد، فحرّم الربا الذي كان فاشياً في الجاهلية، لما فيه من القسوة والبخل والطمع الذي يحمل على استغلال ضرورة المحتاج، كما حرّم الغش والخيانة، وجعل الأمة متكافلة بما أوجب من النفقة على القريب، والزكاة لإزالة ضرورة الفقير والمسكين، ولغير ذلك من المصالح العامة وجعل لكل امرأة كافلاً يقوم بأمرها من زوج أو قريب، وإلا فالإمام الأعظم أو نائبه، لئلا تضطر إلى ما يشق عليها القيام به من الكسب مع قيامها بوظائفها الخاصة بها من الحمل والوضع والرضاعة وتربية الأطفال ـ فيكون اضطرارها إلى الحياة الاستقلالية سبباً لقلة النسل ولغير ذلك من المفاسد.

وقد كان من تأثير ضعف الدين في الشعوب الإسلامية وحكوماتها أن ترك كل منهما مراعاة ما يجب عليه من تلك القواعد والتزام أحكامها فترتب على ذلك احتياج كل منهما إلى ارتكاب بعض المحظورات كالربا إما اضطراراً وإما اختياراً ترجح فيه المصلحة على المفسدة رجحاناً ظاهراً

هذا الاحتياج الذي يدفع صاحبه إلى ارتكاب المحرم إذا لم يجد له مخرجاً لا يعرض في الإقراض كما يعرض في الاقتراض، فكان من أثره أن المسلمين لم يجدوا من يقرضهم إلا من

غيرهم، إما من أهل ذمتهم وإما من الأجانب عنهم، كالمعاهدين الذين يكونون في بعض الأحيان حربيين. وهذه مفسدة أخرى، هي ذهاب ثروة المسلمين إلى غيرهم، وناهيك بذهابها إلى أعدائهم، وحاجتهم إليهم في أهم مصالحهم.

ثم إن توسع الفقهاء في مسائل الربا وإدخالهم فيها ما لم يكن معروفاً في عصر الوحي ـ وتضييق أكثرهم في أحكام العقود المالية ـ واستحداث الأمم التي يتعاملون معها لأنواع كثيرة من العقود والمعاملات ـ وترقي العلوم الاقتصادية والأعمال المالية إلى درجة قضت بتفوق متّبعي قواعدها ونظمها على غيرهم في الثروة والقوة والسيادة ـ كل أولئك كان دافعاً في صدور المسلمين ورافعاً لغيرهم عليهم حتى في ديارهم، بل هو أظهر العلل لسلب جلّ ملكهم منهم، والسيطرة عليهم فيما بقي لهم شيء من السيادة فيه، ولاعتقاد أكثر الذين يعرفون أحوال هذه الأمم العزيزة في علومها وأعمالها ويجهلون أصول الإسلام أن الإسلام نفسه علّة ضعف المسلمين بما في شرعه من الجمود على أحكام عتيقة مالية واجتماعية توجب فقر ملتزميها وكل ما يجره الفقر في الأمم من الذل والضعف وفقد الملك.

بدأتُ بضرب المسألة المالية مثلاً لما طرأ على كثير من البلاد الإسلامية من تأثير ترك العمل بأحكام الشريعة الغراء، إذ كان المال قوام حياة الأمم والدول في كل زمان، وصار له من الشأن في هذا الزمان ما لم يكن له من قبل ولا سيما عصر النبي ﷺ الذي كانت فيه الأمة قليلة الحاجات، وغير مرتبطة في حياتها بمعاملات الأمم الأخرى. ولكن عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم قد أنزل في ذلك العصر قوله ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾ فأرشدنا به إلى مكانة المال من حياة الأمم ونظام أمرها وكونها لا تقوم إلا به، وحثّنا على المحافظة عليه، وعدم تمكين السفهاء من التصرف فيما هو ملك لهم منه، كما أمرنا في آيات أخرى بالاقتصاد ونهانا عن الاسراف والتبذير، وذمّه كما ذم القمار غول الثروة بما أفاد تحريمها وتحريم القمار بأنواعه في الدين؛ فهل يمكن أن يقال إن مقتضى شرع هذا الدين أن يكون أهله فقراء؟ وأن يكون ما به قيام معاشهم وعزة أمتهم ودولتهم في أيدي الطامعين فيهم من الأمم الأخرى؟ وإذا كان هذا مخالفاً لهدي هذا الدين فما بال المشتغلين بعلم الشرع فيه أجهل أهل بلادهم بالفنون المالية، وبما يرتبط بها من الأمور السياسية، ولا يجعلون هذه الفنون مما يتدارسونه في مدارسهم الدينية؟ السبب لهذا أنه ليس لهم حكومة إسلامية تطلبه منهم لتكون أحكامها وميزانيتها موافقة لحكم الشرع.

واضرب لهم مثلاً آخر ميل بعض المسلمين في مصر والترك إلى التعاليم الاشتراكية بل قيامهم بتأليف الأحزاب لها والدعوة إليها، وسواء كان ذلك افتتاناً بتقليد الفرنجة أو شعوراً بما يشعر به الاشتراكيون في أوربة من تأثير أثرة أرباب الأموال على العمال وغيرهم من أهل الاملاق. فلو كانت الشريعة الإسلامية نافذة الأحكام، والهداية التي يتبعها الخواص والعوام، لما شعر بالحاجة إلى التعاليم الاشتراكية أحد من أهلها، بل لرأى الاشتراكيون من الأمم الأخرى أنه يجب حل المسألة الاجتماعية بها، ولكان ذلك سبباً لاهتداء كثير منهم إلى الإسلام ودعوتهم إليه.

ومالي لا أذكر من المثل في هذا المقام دعوة كثير من النساء والرجال في مثل هذه البلاد إلى تربية المرأة تربية استقلالية تساوي بها الرجل في كل شيء حتى لا يكون قيّماً عليها في شيء. سبق الإسلام جميع الملل إلى المساواة بين الرجال والنساء في الشؤون الزوجية إلا هذه الدرجة بقوله تعالى ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾ وهي الرياسة التي بيّنها في قوله ﴿الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ فجعل سببها تفضيلهم عليهن بالقوة على الكسب والحماية والدفاع، وما فرض لهن عليهم من المهر والنفقة. أفرأيت لو أن أفراد المسلمين وحكامهم أقاموا هذه الشريعة فساوى الرجال النساء بأنفسهم في كل شيء ما عدا رياسة المنزل وكذا الرياسة العامة كالإمامة العظمى وإمامة الصلاة، وكرّموهن كما أوصاهن الرسول ﷺ، أكانت النساء تشعر بالحاجة إلى إعداد أنفسهن للكسب وغيره من أعمال الرجال الشاقة؟ أم يفضلن أن يعشن في هناء وراحة يتمتعن من كسب الرجال في ظل كفايتهم وكفالة الشريعة التي تنفذها حكومتهم بما لا يتمتع به الرجال أنفسهم؟ فإن المرأة تأكل من كسب الرجل ما يأكل وهي المدبرة لأمر مأكله، ولكنها تفضله بما تلبس من الحلل وما تتزين به من الحلى، فإن كان ثم غبن فالرجل هو المغبون.

وجملة القول في هذا المقام أن ترك العمل والحكم بالشريعة في بعض المسائل يفضي إلى ترك بعض آخر منها أو يفضي إلى جعله متعذراً إذ يصير مفسدة بعد أن كان في الأصل عين المصلحة، ثم يؤثّر ذلك في أفكار الأمة وأخلاقها وعاداتها، حتى تنقلب بتغيير عظيم في مقوماتها ومشخصاتها. فالشر والخير والباطل والحق كل منهما يقوي جنسه ويؤيده، وقد فقدت الأمة الإسلامية ما يصونها من ذلك التدهور والهويّ، وينصب لها معارج الرقي، ويستنبط لها من الأحكام في كل زمن ما يليق بحالها، مبنياً على قواعد الشريعة الهادية لهم إلى كمالها.

ذلك بأن الاستنباط (الاشتراع) الذي أُذن به لأولي الأمر من المسلمين قد فقد بفقد جماعتهم، وزوال الامامة الحق المنفذة لاستنباطهم، كما علم ذلك من المسائل ٣ و ٤ و ٥ و ١٦ من هذا البحث، ومن بقي يشتغل بعلم الأحكام الشرعية الإسلامية فقصارى أمر جمهورهم مدارسة الكتب التي أُلفت للأزمنة الماضية التي كانت دار الإسلام فيها ذات استقلال ومنعة وبيت مال غني كاف لكفالة المعوزين والغارمين وغير ذلك من النفقات الشرعية ـ فهؤلاء لا يستطيعون أن يفتوا بما يخرج عن قواعد مصنّفي تلك الكتب لتلك الأزمنة ولحكوماتها، التي كانت تلتزم العمل بها، بل قرروا فيما وضعوه من الشروط للإفتاء أن يلتزموا فروع كتب معينة لا يتعدّونها، لأن تعدّيها ضرب من الاجتهاد ولو في المذهب، وقد قرروا منعه كالاجتهاد المطلق.

ومنتهى ما يرجى من توسعتهم على الحكومة التي تريد العمل بأحكام الشريعة أن يستخرجوا لها بعض الفروع الموافقة للمصلحة العامة في هذا الزمان من كتب المذاهب المعتمدة. فإن الذين حرّموا عليهم الاجتهاد والاستنباط من أصول الشريعة والاقتباس من مصباحها مباشرة قد أوجبوا عليهم تقليد مذاهب معينة كما قال صاحب جوهرة التوحيد، فواجب تقليد حبر منهم يعني الأئمة

المشهورين في الفقه، فاعتمدوا هذا التحريم والتحليل ممن ليس بأهله. وإنما أباحوا تقليد غير الأربعة من المجتهدين للعالم بذلك في خاصة نفسه، دون الإفتاء به لغيره، كما قال بعضهم:

وجـــائـــز تقليـــد غيـــر الأربعـــة　　　فـــي غيـــر إفتـــاء وفـــي هـــذا سعـــة

مثال هذه التوسعة في أصول المعاملات أن القاعدة عند أكثر الفقهاء المشهورين أن الأصل في العقود البطلان فلا يصح منها إلا ما دلّ الشرع على صحته، وذهب آخرون إلى أن الأصل فيها الصحة إلا ما دلّ الكتاب أو السنّة على بطلانه، لقوله تعالى في أول سورة المائدة وهي آخر ما نزل من السور ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ والعقود ما يتعاقد الناس عليه، فهذا المذهب أقوى دليلاً، وأقوم قيلاً، وأهدى سبيلاً، بما فيه من التوسعة على الناس وهو الذي رجحه المحققون من الحنابلة.

ألم تر أنه لما شاءت الحكومتان العثمانية والمصرية أن تخرجا عن مذهب الحنفية في بعض أحكام النكاح والطلاق وفسخ النكاح في بعض الأحوال وتأخذا فيها بما تقرر في المذاهب الأخرى لبّاهما شيوخ الفقه ووضعوا لهما قوانين في هذه الأبواب مقتبساً بعضها من المذاهب الثلاثة الأخرى. ولعلهما لو شاءتا الأخذ في بعض الأحكام بأقوال غير علماء المذاهب الأربعة من الصحابة والتابعين وأئمة العترة لما أبوا مواتاتهما، فإن الجمود على مذهب معين لم يكن إلا تحقيقاً لرغبة الأمراء والسلاطين، والاسترزاق من الأوقاف التي زمامها بأيديهم، فالذنب فيه مشترك بينهم وبين الفقهاء الذين رأوا فيه منفعة لهم. وأما الذي لا يجرأ عليه هؤلاء المتفقهة فهو الاستنباط من الكتاب والسنّة، وقواعدهما العامة ككون الضرورات تبيح المحظورات، وكون ما حُرّم لسد الذريعة يُباح للمصلحة الراجحة. وإنْ نصّ أئمتهم على هذه القواعد لأن هذا عندهم من الاجتهاد الممنوع.

والحق أن العلم الاستقلالي (الاجتهاد) لم ينقطع ولن ينقطع من هذه الأمة المحمدية وإلا لبطلت حجة الله على الخلق بفقد حملتها والدعاة إليها والذابّين عنها، ولما صحّ من خبر المعصوم من عدم اجتماعها على ضلالة، ومن أنه لا يزال فيها طائفة ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله، ولكن هؤلاء العلماء المستقلين كانوا ينتسبون في كل عصر من أعصار غلبة الجهل إلى المذاهب التي نشأوا عليها قبل الاجتهاد لسببين (أحدهما) أنهم لم يكونوا يجدون رزقاً يتمكنون به من الانقطاع للعلم إلا من الأوقاف المحبوسة على المشتغلين بهذه المذاهب فيضطرون إلى تدريس كتبها والتصنيف فيها ليحلّ لهم الأكل مما وقف على أهلها (وثانيهما) أن الملوك والحكام وأعوانهم من المقلدين كانوا وما زالوا حرباً على العلم الاجتهادي الذي يفتضحون به، ويظهر جهلهم وضلالهم بظهوره، فإذا وجدت حكومة إسلامية جريئة كالحكومة التركية الحاضرة تحيي العلم الاجتهادي فإنها تجد منذ الآن سداداً من عوز لما تحتاج إليه من الأحكام وللتعليم في المدرسة الاجتهادية التي اقترحنا إنشاءها في المسألة (رقم ٢٨). على أن مقلدة المذاهب لا تكاد تطلب الحكومة منهم شيئاً إلا وتجد فيهم من يفتيها ولو بالتأويل والخروج عن صحيح المذهب.

إذاً لا يمكن خروج الأمة الإسلامية من جحر الضب الذي دخلت فيه إلا بالاجتهاد ووجود المجتهدين وما يلزمه من وجود الإجماع الأصولي الذي هو إحدى الحجج عند الجمهور وإن شئت قلت هو ركن الاشتراع الركين الذي لا يمكن أن ترتقى أمة ولا يتنظم أمر حكومة بدونه كما قلنا في صدر هذه المسألة، بل وجود الامامة الحق يتوقف على هذا الاجتهاد كما علم مما تقدم. وأن اجتماع المجتهدين في هذا العصر ممهد السبيل موطأ الأهداف لإمكان العلم بهم ودعوتهم إلى الاجتماع في مكان واحد أو عرض المسائل عليهم أينما وجدوا، وهذا لم يكن ممكناً في عصر أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومن بعدهم، ولذلك قال بعض المحققين: إن العلم بالإجماع إن وجد غير ممكن.

٣٤ ـ تأثير الإمامة في إصلاح العالم الإسلامي

العالم الإسلامي في غمة من أمر دينه وأحكام شريعته، تتنازعه أهواء حكامه المختلفي الأديان والمآرب، وآراء علمائه ومرشديه المختلفي المذاهب والمشارب، ومساورة أعدائه في دينه ودنياه، وليس له مصدر هداية عامة متفق عليه فيرجع إليه فيما عمي عليه. وكلما ظهر فيه مصلح هبّ أهل الأهواء المفسدون يصدون عنه، ويطعنون في دينه وعلمه، ولا علاج لهذه المفاسد والضلالات إلا إحياء منصب الإمامة، وإقامة الإمام الحق المستجمع للشروط الشرعية، الذي يقوم مع أهل الحل والعقد بأعباء الخلافة النبوية، فإنه هو الذي يذعن كل مسلم لوجوب طاعته فيما يصدر عنه من أمور الإصلاح العامة بقدر الاستطاعة، ويرجح إرشاده على إرشاد غيره في الأمور الخاصة، إذ يكون أجدر ببيانها بالحجة الواضحة. فإذا لم تكن الإمامة كذلك كان حكم الشرع فيها أنها سلطة تغلّب، ولا تجب طاعة المتغلّب شرعاً ولو فيما وافق الشرع إلا على من هو متغلب عليهم فقد كان السلطان عبد الحميد يدّعي الخلافة ولما لم يكن مستجمعاً لشروطها ولا قائماً بواجباتها لم يكن مسلمو الأفغان واليمن ونجد والمغرب الأقصى يؤمنون بصحة خلافته، ولا يعتقدون وجوب طاعته، فيجعلوا حكوماتهم تابعة لدولته. بل لم يكن أهل مصر الذين كانوا تحت سيادته السياسية معترفين بخلافته يقبلون أن يكون له عليهم أمر ولا نهي، وإنما كان اعترافهم أمراً صورياً معنوياً يتوكؤن عليه في مقاومة السيطرة البريطانية عليهم، كما هو شأنهم وشأن أمثالهم في الاعتراف بالخلافة الاسمية الحديثة في الآستانة على ما بيّناه في موضعه من هذا البحث، وهذه الخلافة الحديثة لا تبلغ درجة التغلب، فإن الذين ابتدعوها لم يجعلوها ذات أمر ولا نهي في حكومتهم.

وأما إذا نفذ ما اقترحناه وبيّنا طريقه من إقامة الإمامة الحق، ولو في بقعة صغيرة من الأرض، فإن جميع العالم الإسلامي يذعن لها إذعاناً نفسياً منشؤه العقيدة الدينية، ولا تجد حكومة من الحكومات الإسلامية مجالاً للطعن فيها، ولا يكون لأحد من المصطنعين للأجانب سبيل لإنكارها، وحينئذ يسعى كل شعب إسلامي للاعتصام بها. فالشعب الذي لا يستطيع أن يتبع حكومة الإمام الحق لقهر دولة قوية له يجتهد ويتحرى أن يتبع جماعة المسلمين وإمامهم كما أمره الله ورسوله فيما

لا سيطرة لحكومته عليه فيه من نظام التربية الدينية والتعليم الإسلامي والأحكام الشخصية، بل قد تضطر كل حكومة مسيطرة على شعب إسلامي أو أكثر أن تستميله بقدر ما ترى فيه من الوحدة والرأي العام بموادة خليفة نبيه والسماح له بأن يتلقى الإرشاد الديني من قبله كما هو شأن الكاثوليك مع البابا.

ولعل هذا بعض ما يقصد إليه الترك من إيجاد خليفة روحاني كالبابا والبطاركة عند النصارى، ولكن المسألة دينية شرعية يجب فيها الاتّباع، ولا يمكن أن تنجح بالمواضعة والابتداع، وإن كان يود ذلك الكثيرون ممن يقدمون السياسة على الدين، وقد جهل هذا بعض الذين أظهروا استحسان عمل الترك وتجاهله بعض آخر أو غفل عنه، وظن كل منهم أن هذا كاف في حصول ما يرغبون فيه من نكاية أعداء الإسلام وغيظهم، وشد أزر الشعب التركي ومؤازرته عليهم، وذلك ظن الجاهلين بشؤون العالم وسياسة الدول ودرجة اختبارها كما نبيّنه في المسألة التالية.

لعلنا من أدرى الناس بما يترتب على إقامة الإمامة الحق من الإصلاح في العالم الإسلامي بما لنا من الاختبار، وكثرة ما يرد علينا من الرسائل والمسائل من الأقطار، ومن أحدثها سؤال ورد من قطر إسلامي عن أقل ما يكون به الإنسان الجاهل الأعجمي مسلماً لأن أهله أجهل وأضل من مسلمي (بنكوك ـ سيام) الذي وصف لنا سوء حالهم من سألنا عن صحة إسلامهم ونشرناه في المنار من قبل. وقد بقي عند كل منهما بقية ممن يدّعي العلم يحفظون من مذهب الإمام الشافعي (رض) أحكاماً اجتهادية يحتّمون على الناس العمل بها في صلاة الجمعة وغيرها، فأدى ذلك إلى ترك صلاة الجمعة فترك صلاة الجماعة من بعضهم بل إلى ترك الصلاة ممن يعسر عليهم حفظ الفاتحة وتجويدها بإخراج الحروف من مخارجها وتشديد المشدد منها ولا سيما الياء في ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾، فإن تخفيف المشدد فيها مبطل للصلاة عند الشافعية.

ومن أحدثها سؤال بعض أهل العلم في جاوه عن حكم ما جروا عليه بأمر حكامهم المسلمين من إلزام كل من يتزوج بأن يطلق المرأة التي يعقد عليها عقب العقد طلاقاً معلقاً على التقصير في النفقة عليها أو ضربها أو على الغيبة عنها وتركها بغير نفقة بالصفة التي يرى القارىء بيانها في باب الفتوى من المنار.

إن كثيراً من أهل العلم الساعين لإصلاح حال المسلمين في الأقطار المختلفة يعملون بما ننشر في المنار من الحقائق الدينية بالأدلة التفصيلية، ويسألنا بعضهم عما يعرض عليه مما لم ير حكمه فيه، ويجد هؤلاء وأمثالهم معارضين في بعض البلاد من مقلدة بعض المذاهب لما يخالف مذهبهم، ولكنهم لا يعنون بنشر مذاهبهم وحمل الناس عليها، بل يتركونهم فوضى في أمر دينهم لا يبالون بتركهم للفرائض ولا باقترافهم لكبائر المعاصي، وإنما يهتمون بمعارضة بعض المسائل التي تخالف مذهبهم كصلاة الجمعة بما دون أربعين رجلاً حراً بالغاً مقيماً في داخل سور البلد لا يظعن عنها، وإن أدت هذه المعارضة إلى ترك الجمعة البتة. فإذا صار للمسلمين إمام وجماعة من أهل

العلم الاجتهادي والعدالة يستمدّ منهما دعاة الإصلاح العلم والإرشاد، فإنه لا يلبث أن يعمّ ذلك مسلمي جميع البلاد.

وقد سبق لنا أن اقترحنا في المجلد الأول من المنار ضروباً من الإصلاح على مقام الخلافة الإسلامية الرسمي ـ وإن كانت خلافة تغلّب ـ لأن بلادنا كانت خاضعة لحكمه، ونودّ أن يقوم بالحق بقدر طاقته، فكان جزاؤنا على مثل هذا الاقتراح منع المنار أن يدخل البلاد العثمانية، وإيذاء أهلنا وأصدقائنا في الديار السورية.

ولا غرو فذلك الخليفة نفسه كان جاهلاً بأصول الدين وفروعه وبما يصلح به حال المسلمين ويفسد، وأعوانه جهلاء وأصحاب أهواء، فهم لا يبلغونه أمثال تلك الاقتراحات، وإذا ذكروها له شوهوها، وجعلوا حقها باطلاً، وصلاحها فساداً، وهو يصدقهم، ولا يطمئن لخبر غيرهم، وفاقد الشيء لا يعطيه.

وجملة القول أن الجهل الغالب على أكثر المسلمين والتعصب المذهبي المفرّق للكلمة بين المتعلمين للدين منهم لا يمكن تلافي ضررهما في زمن قصير إلا بإقامة خلافة النبوة على وجهها الذي لا يسهل على أحد أن يماري فيه مراء ظاهراً. ويكفي أن يعتقد صحتها السواد الأعظم من المسلمين لموافقتها لمذاهبهم وهم المنتمون إلى مذاهب أهل السنّة والزيدية من الشيعة والأباضية من بقايا الخوارج، وهؤلاء، إذا كانوا لا يشترطون في الإمام ما يشترطه أهل السنّة والزيدية من النسب فهم لا يشترطون عدمه، وما لنا لا نتحرى فيه المذهب الذي يستلزم غيره كاستلزام مذهب الزيدية لمذاهب السنّة والخوارج استلزام الأخصّ للأعم والمقيّد للمطلق؟

إن هذا لهو القول الحق الذي تقوم به المصلحة الإسلامية العامة، وما عداه مما يقبله أتباع كل ناعق بباعث السياسة الحاضرة فهو غثاء، وسيذهب جفاء، ومنه يعلم أن ما قررته حكومة أنقرة باطل في نفسه، ولا يفيد العالم الإسلامي أقل فائدة، بل قد كان سبباً منذ الآن لشقاق في الشعب التركي الذي يرجح جمهوره الهداية الإسلامية، على نظريات القوانين والتقاليد الافرنجية. فإن في مجلس الجمعية الوطنية حزباً كبيراً يرى أن المصلحة تقضي بوضع الخليفة في الموضع الذي وضعته فيه الشريعة بأن يكون هو رئيس الحكومة والمنفذ للأحكام. نعم إن حرب الغازي مصطفى كمال باشا المصرّ على رفض كل سلطة شخصية في الحكومة التركية العليا سواء كانت باسم الخلافة أو غيرها هو صاحب الغلب في المجلس الحاضر. ولكن سبب ذلك تأثير هذا الرجل وحزبه من قواد الجيش في الأنفس بما لهم من المنّة في إنقاذ الدولة من الخطر، لا أن هذا هو رأي الأمة التركية، ولو استفتيت الأمة استفتاء حراً لخالفت هذا الحزب في هذه المسألة. هذا هو الحق.

وسيعلم العالم الإسلامي أننا قد قمنا بهذا البيان بما أمر الله تعالى به من التواصي بالحق والتواصي بالصبر، وبالنصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامّتهم، فيرجع إلى رأينا من يخالفه اليوم كما رجعوا إلى رأينا في السلطان عبد الحميد ثم في جمعية الاتحاد والترقي. والعاقبة للمتقين.

٣٥ ـ كراهة غير المسلمين لحكومة الخلافة

قد يقول قائل: إن غير المسلمين في البلاد التي توصف بالإسلامية (نسبة إلى السواد الأعظم من أهلها) يكرهون أن تؤسس حكومة الخلافة فيها ولا سيما النصارى الذين يرون أن ضعف النفوذ والتشريع والآداب والتقاليد الإسلامية في كل بلد إسلامي إنما يكون بقوة نفوذ الافرنج وتشريعهم وآدابهم وتقاليدهم ـ وكذا لغاتهم ـ وبذلك تكون مقومات الأمة ومشخصاتها أقرب إلى النصرانية منها إلى الإسلام، ومن لم يؤمن بالعقيدة النصرانية والوصايا الإنجيلية بمحبة الأعداء وكراهة الغنى وإدارة الخد الأيسر لمن يضربه على خده الأيمن فإنه قد يكون أشد استمساكاً بالنصرانية الاجتماعية السياسية من أقوى المؤمنين بالإنجيل إيماناً. فتلك النصرانية المزورة التي تنسب إليها المدنية المادية الأوربية هي مثار التعصب والكراهة لكل ما هو إسلامي لا نصرانية الإنجيل الزاهدة المتواضعة الخاشعة ذات الإيثار الذي يسمونه «إنكار الذات».

وإذا كان أمثالهم من متفرنجة المسلمين يكرهون الحكومة الدينية ويعارضون في إحياء منصب الخلافة أفلا يكون متفرنجة النصارى أولى؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف نعود إلى تجديد حكومة دينية يكرهها كثير من رعاياها وينفرون منها؟

الجواب عن هذا يحتاج إلى تفصيل نكتفي بالضروري منه فنقول: إذا صحّ ما يُعزى إلى من ذكر من أهل الوطن بمقتضى العاطفة وتأثير التربية، فإن من يمحص الحقيقة وينظر إليها بعين المصلحة سواء كان منهم أو من غيرهم فانهم يحكمون فيها حكماً آخر.

إن حكومة الخلافة إسلامية مدنية قائمة على أساس العدل والمساواة إلا أن لغير المسلمين فيها من الحرية الشخصية ما ليس للمرتد والمنافق من المسلمين، فهؤلاء يريدون أن يكون الإسلام رابطة جنسية أدبية حرة بحيث يكون لهم في حكومته جميع حقوق المسلمين الشرعية والعرفية والقانونية وإن صرحوا بأنهم لا يدينون الله بالإيمان بعقيدته، ولا بإقامة أركانه وشعائره، وهم يعلمون أن الحكومة الإسلامية لا تعطيهم شيئاً من ذلك، حتى إن المرأة إذا علمت من زوجها أنه ارتد عن الإسلام حرم عليها أن تقيم معه وتستمر على عصمته. وأحكام المرتدين معروفة فأمرهم أغلظ من أمر الوثنيين دع الكتابيين الذين تحل ذبائحهم والتزوج بالمحصّنات من نسائهم. ولا تعاقب الحكومة الإسلامية غير المسلمين على شيء يحل لهم في دينهم ـ وإن لم يكن حلالاً في الإسلام ـ إلا ما فيه إيذاء لغيرهم، بل لا تحاسبهم على أعمالهم الشخصية التي لا تضرّ المسلمين ولا غيرهم من رعيتها وإن خالفت دينهم، ولكنها تحاسب المسلمين وتعاقبهم على المعاصي بالحدود وأنواع التعزير كالتوبيخ والحبس، وذلك أن من أصول الإسلام حفظ الآداب والفضائل ومنع الفواحش والمنكرات. وقد وصف الله المسلمين بقوله ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾ وقال فيهم ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾، وأحكام الردة والحسبة في الإسلام معروفة.

فعلم بهذا أن ملاحدة المسلمين وفسّاقهم المستهترين أجدر أن يكونوا أشد كراهة لإقامة أحكام الشريعة من غير المسلمين لأنها تكلفهم ما لا تكلف غيرهم وتؤاخذهم بما لا تؤاخذه به. وقد اقترح بعض هؤلاء الملاحدة على جماعة المؤتمر السوري العام الذي عقد في دمشق أن يقرروا جعل الحكومة السورية غير دينية، ولا أذكر أن أحداً من الأعضاء النصارى وافق على الاقتراح بل صرّح بعضهم برده كأكثر المسلمين. واقترح في ذلك المؤتمر أن تُقيّد مادة الحرية الشخصية من القانون الأساسي بقيد عدم الإخلال بالآداب العامة فردّ هذا الاقتراح بعض هؤلاء الموصوفين بالمسلمين، وصرّح بعضهم بتعليل الرد بأنه يترتب عليه أن يجوز للشرطة منع الرجل من الجلوس مع امرأة في ملهى من الملاهي أو مقهى من المقاهي العامة لمعاقرة الحمرة(؟؟) وقد كان رد هذا الاقتراح أقبح خزي صدر من ذلك المؤتمر وإن علل الرد بعضهم بالاستغناء عن قيد الآداب العامة بقيد القوانين التي يمكن أن ينص فيها على ذلك القيد، وخُدع بعض أهل الدين والأدب بذلك وما كان ينبغي لهم أن يُخدعوا، بل أقول إن أكثر النصارى من أعضاء ذلك المؤتمر كانوا أقرب إلى المسلمين المستمسكين بأحكام الإسلام منهم إلى المتفلتين من الدين، وإن كان هؤلاء يتقربون إليهم وينتصرون لهم فيما يوافق أهواءهم من مخالفة هداية الدين العامة.

وقد ثبت بالتجارب أن غير المتدينين إذا اختلفوا لأسباب سياسية أو غيرها فإنهم يكونون أشد عداوة وقسوة بعضهم على بعض من المتدينين بالفعل من الفريقين ـ فالمتدين وإنْ شذّ يكون أقرب إلى الرحمة من المادي ـ واعتبر ذلك بما وقع من القسوة في الحرب البلقانية الحرب العامة بين الأوربيين أنفسهم وبين من غلبت عليهم تربيتهم من الأرمن والروم والترك.

وأضرب مثلاً آخر الدكتور برتكالوس الرومي قال لجماعة من السوريين كانوا يظهرون الابتهاج والسرور بالدستور العثماني عقب إعلانه: إن حكم الشريعة الإسلامية خير لنا معشر النصارى من حكم الدستور الذي يسلبنا كثيراً مما أعطتنا الشريعة من الامتيازات، ويحمّلنا ما أعفتنا من التكليفات. وأيّد كلامه اشتداد العداء بين الترك وبين الروم والأرمن وغيرهما بعد الدستور الذي ترتب عليه سلب هؤلاء كثيراً مما بقي لهم منذ كان الحكم بالشرع وحده.

وإني أعقب على هذا القول بأن أشدّ ما يتبرم به متفرنجة الترك من أحكام الشريعة هو ما أعطته من الحرية الواسعة لغير المسلمين في بلاد الإسلام، ويرون أنه لولاها لصارت هذه البلاد ملة واحدة كبلاد أوربة التي لم يكن فيها شيء من هذه الحرية، ولاستراحت من العداوات والفتن التي أثارها عليهم نصارى الروملّي فالأناضول بدسائس أوربة حتى كانت سبب انحلال السلطنة العثمانية ـ هذا رأيهم. ومن الغريب أن كثيراً من نصارى بلادنا المتفرنجين يوافقونهم على هذه النظرية ويقولون يا ليت المسلمين أكرهوا أجدادنا على الإسلام في أزمنة الفتح والقوة، إذاً كنا في أوطاننا أمة واحدة ذات ملة واحدة فنسلم من شقاء هذا الشقاق والفتن المخربة للبلاد.

لا مجال في هذا المقام لتحرير القول في هذه المسألة، وليس من الصعب بيان خطأ من يظن

أن معاملة نصارى الدولة بعدل الشريعة الإسلامية وحريتها هو الذي أَلَّبهم عليها ولا إثبات أن الذي الَّبهم ثم أثارهم هو جهل رجال الدولة وغفلتهم عن دسائس أوربة في هذه الشعوب وما بثوا في مدارسها وكنائسها! وإنما غرضنا من ذكرها أن الشريعة الإسلامية خير للنصارى في بلاد أكثر أهلها مسلمون من حكومة مدنية لا يتقيد أهلها بأصول هذه الشريعة ـ كما كانوا في عهد الخلفاء من العرب وكذا سلاطين العثمانيين ـ فإن الفرق الحقيقي بين الحكومتين هو أن الأكثرية المسلمة لا يحل لها أن تتبع هواها في التشريع الديني ولا في التنفيذ بما يعدّ ظلماً للأقلية غير المسلمة لأن الله تعالى حرّم الظلم تحريماً مطلقاً لا هوادة فيه ولا عذر، وأوجب العدل إيجاباً مطلقاً عاماً لا محاباة فيه، وحذّر تحذيراً خاصاً من ترك العدل في حالة الكراهة والبغض من أي فريق كان بقوله تعالى ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا. إعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾ أي ولا يحملنكم بغض قوم لكم أو بغضكم لهم ـ قال بعض المفسرين أي الكفار، والصواب أنه أعم ـ على أن لا تعدلوا فيهم بل اعدلوا فيهم كغيرهم ـ وحذف المعمول دليل العموم ـ أي اعدلوا عدلاً مطلقاً عاماً في المؤمن والكافر، والبر والفاجر، والصديق والعدو، الخ. وقال في آية أخرى ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلوُوا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً﴾ أي كونوا قائمين بالعدل في الأحكام وغيرها على أكمل وجه ـ كما تدل عليه صيغة المبالغة ـ شهداء لله في إثبات الحق، وما كان لله لا يميز فيه المؤمن نفسه ولا والديه وأقرب الناس إليه على غيرهم، لأن هذا التمييز إيثار لنفسه أو لقريبه على ربه الذي جعل الشهادة له سبحانه، ولا يفرق فيه بين الغني والفقير بأن يحابي الغني طمعاً في نواله أو الفقير رحمة به، وقفى على هذا الأمر بالنهي عن ضده وهو اتباع هوى النفس كراهة للعدل، وبحظر اللّي والتحريف للشهادة أو الإعراض عنها أو عن الحكم بالحق، وتهدد فاعل ذلك وتوعده بأنه خبير بأمره لا يخفى عليه منه شيء ـ دع ما ورد في الأحاديث النبوية من الوصية بأهل العهد والذمّة خاصة، ولولا ذلك لفعلت الحكومات الإسلامية القوية بالمخالفين لهم ما فعل غيرهم من إبادة بعض وإجلاء آخرين عن ديارهم أو إكراههم على دين الإسلام، أو سنّ قوانين استثنائية لقهرهم وإذلالهم، وفي التاريخ العثماني أن السلطان سليمان استفتى شيخ الإسلام أبا السعود العمادي الدمشقي الأصل في إكراه النصارى على الإسلام أو الجلاء فأبى أن يفتيه وبيّن له أن الشريعة لا تبيح ذلك فأذعن، وكان يريد أن يفعل بهم كما فعلت الدولة الاسبانية بمسلمي الأندلس.

وثم فرق آخر بين الشرع الإسلامي والاشتراع البشري الذي لا تتقيد حكومته بالدين هو في مصلحة غير المسلمين أيضاً، وهو أن كل مسلم يعتقد أن الحكم الشرعي حكم إلهي وأن طاعته قربة وزلفى عند الله يُثاب عليها في الآخرة ، وعصيانه عصيان لله تعالى يُعاقب عليه فيها، سواء حكم به الحاكم عليه أم لا، ولكن حكم الحاكم يرفع خلاف المذاهب، فتكون طاعته ضربة لازب. وهذا ضمان لغير المسلم الوازع فيه نفسي ولا ضمان مثله للمسلم من غيره.

(فإن قيل) كل ذي دين يحاسب نفسه (أو ضميره) على ما يعتقده من حق عليه، (قلنا) هذا عام

مشترك وما نحن فيه أخصّ منه، وهو احترام الحكم الشرعي ووجوب طاعة الحاكم إذا حكم عليه سواء اعتقد صحته أم لم يعتقد ـ وإن أَمِنَ عقاب الحكومة في التفصي منه بالحيلة.

وجملة القول أنه ليس في الشريعة ظلم لغير المسلم يعذر به على كراهتها وهي تساوي بين أضعف ذمّي أو معاهد وبين الخليفة الأعظم في موقف القضاء وتقرير الحقوق، والشواهد على هذا في عصر الخلافة الراشدة وما بعدها متعددة. وإننا نصرح بكل قوة بأن العدل العام المطلق لم يوجد إلا في الإسلام. وما وقع من شذوذ بعض حكام المسلمين في ظلم بعض الذمّيين، فإنما كان من أقلهم علماً واهتداء بالدين، ولم يكن خاصاً بغير المسلمين، ولا شيء ينتقد من أئمة العدل وخلفاء الحق، إلا بعض المعاملات الاستثنائية في أزمنة الفتح ممن غفل عن كونها أحكاماً عسكرية مؤقتة، فأراد جعلها دائمة. على أن الإسلام كان أعدل وأرحم فيها من جميع البشر حتى قال أحد حكماء أوربة المنصفين ما عرف التاريخ فاتحاً أعدل ولا أرحم من العرب.

ولا نعرف لهم مطعناً في المساواة الشرعية في الأحكام التي عملت بها جميع الدول الإسلامية إلا مسألة رد شهادة غير المسلم على المسلم، وهي مسألة لا يقوم دليل على إطلاق القول فيها، بل لها مخرج من الكتاب والسنّة وأصول الشريعة. فقد قال تعالى في سورة المائدة وهي من آخر ما نزل من القرآن ليس فيها حكم منسوخ ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم﴾ الآية ـ المتبادر الذي عليه جمهور السلف والخلف أن المراد بغيركم غير المخاطبين بالآية وهم المسلمون وخصه بعض العلماء بأهل الكتاب ولا دليل على هذا التخصيص، وقيّده بعضهم بمثل الحالة التي نزلت فيها الآية بناء على أن الأصل في شهادة غير المسلم العدل أن ترد لقوله تعالى ﴿وأَشهدوا ذوي عدل منكم﴾.

وقد بيّنا ضعف الاستدلال بهذه الآية على ما ذكر في تفسير آية المائدة بتفصيل منه أن هذا في الأمر بالإشهاد في مسألة المطلقات المعتدات من المسلمات لا في الشهادة مطلقاً ولا في كل إشهاد. وقد قال تعالى في الإشهاد على الأموال ﴿فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأَشهدوا عليهم﴾ ولم يقيّد هذا الإشهاد بالعدول من المؤمنين كما قيّده في المسألة الخاصة بالنساء المسلمات. وبيّنا ضعف حمل المطلق على المقيد في الآيتين مع اختلاف موضوعهما، والفرق بين الالإهاد والشهادة، كما بيّنا ضعف القول بأن غير المسلم لا يكون عدلاً بدليل القرآن إذ جاء فيه ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ وقوله ﴿ومِنْ أهل الكتاب مَنْ إن تأمنه بقنطار يؤده إليك﴾، كما بيّنا ضعفه بدليل سيرة البشر المعلومة بالاختبار والعقل وهو أنه لم توجد أمة من الأمم جردت من الصدق والعدالة بحيث لا يصدق أحد من أهلها، وبيّنا أيضاً سبب تفضيل الفقهاء للمسلم على غيره في الشهادة من أربعة أوجه أهمها ما كان عليه المسلمون الأولون من التقوى والصدق وعدم المحاباة عملاً بوصايا الدين التي تقدم بعض الآيات فيها آنفاً، وما اتفق عليه المؤرخون في مقابلة ذلك من غلبة فساد الأخلاق على الأمم الأخرى التي فتح المسلمون بلادها.

وفي أصول الشريعة مستند آخر لشهادة غير المسلم وهو دخولها في عموم البيّنة إذا ثبت عند

القاضي صدقه فيها فإن البيّنة في اللغة كل ما يتبيّن به الحق. وقد فصّل المحقق ابن القيم هذا المعنى في كتابه أعلام الموقعين ونشرنا ذلك في المنار وبيّنا أنه يدخل في عموم البيّنة كل ما تجدد في هذا العصر من أنواع الجرائم كأثر خطوط الأصابع على الأشياء مثلاً. ومن أراد التفصيل فعليه بالمنار وتفسيره.

فلم يبق بعد هذا البيان على إجماله من عذر لغير المسلمين إذا كرهوا إحياء الشريعة الإسلامية العادلة لمحض التعصب الأعمى أو لتفضيل تشريع الأجانب على تشريع من يشاركهم في وطنهم. وليس من الحق ولا من العدل أن تكلّف أمة ترك منقبة التشريع الفضلى، ومثل هذه الحكومة المثلى، إرضاء لفئة قليلة لا مصلحة لها في تركها، وإنما تكرهها لمحض التعصب على السواد الأعظم من أهل وطنها، وناهيك بما تأرّث من الأضغان بين مسلمي الأناضول والروم والأرمن الذين خرجوا على الترك في زمن محنتهم، وساعدوا أعداءهم عليهم في حربهم.

وموضوع الكلام في إقامة الخلافة في هذه البلاد التركية فإذا رضي الترك بذلك وعاملوا هؤلاء الجناة البغاة بعدل الشريعة ورحمتها فلا يعقل أن يكرهوا ذلك أو يفضّلوا عليه غيره إن كانوا يعقلون، وإنما أخشى أن يكون هذا الأمر نفسه مما ينفر كثيراً من الترك عن إقامة الشريعة التي تحرم عليهم أن يتبعوا الهوى في معاملة أقوام أولئك الجناة القساة الذين خربوا ديارهم بالنار والبارود وهم يرونها بأعينهم أكواماً من الرماد والانقاض.

وهذه حكومات جزيرة العرب إسلامية محضة ليس فيها قوانين وضعية ولا تشريع أوربي، وأقدمها حكومة أئمة اليمن وهنالك كثير من اليهود وهم راضون من حكومة الامامة الشرعية لم يشكوا منها ظلماً ولا هضماً، ولا يفضّلون عليها حكومة أخرى؛ ولو سرى إليهم سم السياسة الاستعمارية من طريق التعليم أو غيره لافسدوهم على حكومتهم، وأثاروهم عليها لطلب وطن قوميّ لهم في البلاد، ولوعدهم نافثو السم في أرواحهم بالمساعدة على ذلك حباً في الانسانية أي حباً بإفساد الانسانية وإثارة البغضاء بين المختلفين في الدين والجنس أو اللغة بعضهم ضد بعض ليتمكّنوا هم من استعباد الجميع. ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾.

٣٦ ـ الخلافة ودول الاستعمار

من البديهي[١] أن إقامة الخلافة الإسلامية يسوء رجال دول الاستعمار، وقد يقاومونها بكل ما أوتوا من حول وقوة، وأحرصهم على ذلك الدولة البريطانية. ولا أجهل ممن يظنون أنها كانت تسعى قبل الحرب لجعل الخلافة في الأمة العربية، إلا الذين يظنون اليوم أنها تود اليوم تأسيس دولة أو دول عربية. ولو كانت تريد هذا من قبل لكان أقرب طرقه مساعدة أئمة اليمن المجاورين لها في منطقة عدن على الترك بالسلاح والمال لتنظيم جيشهم والاستيلاء على الحجاز، فإن حكومة الامامة

(١) إننا نختار ما اختاره علماء المعقول من قدمائنا في النسبة إلى البديهة والغريزة بحذف التاء فقط على الأصل كالسليقة الذي ثبت سماعاً.

في اليمن قوية عادلة قديمة راسخة يرجع تاريخها إلى القرن الثالث من الهجرة، وقد حاربتها الدولة العثمانية زهاء أربعة قرون لاسقاطها فعجزت عن ذلك، ولكن الحكومة البريطانية كانت لها بالمرصاد، وما زالت تكيد لها، وتسعى بالدسائس والفتن للتدخل في شؤونها، والتوسل بذلك للاستيلاء عليها، ولم تستطع ذلك ولن يجعل الله لها عليها سبيلاً.

وقد اشتهر لدى الخاص والعام أن الدولة البريطانية، كانت ظهيرة للخلافة العثمانية التركية، وما ذلك إلا لعلمها أنها صورية، وأنها هي التي تنتفع بإظهار صداقتها لها، وكان رجال هذه الدولة الداهية أعلم الناس بأن هذه الدولة قد دب في جسمها الانحلال، وأنها سائرة في طريق الفناء والزوال، وإنما كانوا يحاولون أن تبقى حصناً بين القيصرية الروسية المخيفة بسرعة تكوّنها ونموّها وبين البحر الأبيض المتوسط، على شرط أن تكون قوة هذا الحصن بما وراءه من المساعدة البريطانية لا بنفسه. وقد بيّنا هذا في المنار من قبل، وأن الغازي أحمد مختار باشا وافقنا على أن قاعدة الدولة البريطانية في السياسة العثمانية: أن لا تموت الدولة ولا تحيا، وبيّنا أيضاً أن هذه القاعدة قد تغيّرت بما كان بين الدولتين البريطانية والروسية على مسائل الشرق، واقتسامهما بلاد إيران قبل الحرب، وأنها لم تجنح إلى إقامة خلافة عربية صورية تكون آلة بيدها إلا بعد الحرب العامة والتمكّن من خداع شريف مكة وتسخيره لمساعدتها، ونحمد الله أن جعلنا من أسباب خيبة هذا السعي حتى لم يتم لها.

قد عنيت الدولة البريطانية منذ أول زمن هذه الحرب بالبحث في مسألة الخلافة وطفق رجالها يستطلعون علماء المسلمين وزعماءهم في مصر والسودان والهند وغيرها آراءهم فيها ليكونوا على بصيرة فيما يريدونه من إبطال تأثير إعلان الخليفة العثماني الجهاد الديني بدعوى بطلان صحة خلافته من جهة وبدعوى أن هذه الحرب لا شأن للدين فيها من جهة أخرى. وقد وجد من منافقي الهند من كتب لهم رسالة باللغة الانكليزية في ذلك وأرسلها إلينا ناشرها لنترجمها بالعربية وننشرها في المنار فعجبنا من جهله ونفاقه، ولولا المراقبة الشديدة على الصحف عامة والمنار خاصة في تلك الأيام لرددنا عليها. وقد اطلعنا على ما كتبه بعض علماء مصر لهم في الخلافة وهو نقل عبارة شرح المقاصد وعبارات أخرى في معناها وعلمنا أن بعض العلماء كتب لهم بعض الحقائق في شأنها.

وقد دارت بيننا وبين بعض رجالهم مناقشات في المسألة العربية اقتضت أن نكتب لهم مذكرات في تخطئة سياستهم فيها بيّنا في المذكرة الأولى منها التي قدمناها لهم في أوائل سنة ١٩١٥ أن أكثر مسلمي الأرض متمسكون بالدولة العثمانية وخليفتها لأنها أقوى الحكومات الإسلامية وأنهم يخافون أن يزول بزوالها حكم الإسلام من الأرض، وأن هذا أعظم شأناً عندهم من بقاء المعاهد المقدسة سليمة مصونة، بل بيّنا لهم أيضاً أن إعلانها الجهاد شرعي وأن سبب ضعف تأثيره في مثل مصر هو الاعتقاد بأنها منتصرة مع حلفائها فلا تحتاج إلى مساعدة...

وعدت إلى بحث الخلافة في آخر مذكرة منها وهي التي أرسلتها إلى الوزير لويد جورج في

منتصف سنة ١٩١٩ فقلت في بيان ما يرضي المسلمين من انكلترة «إن الوزير قد علم أن الاعتراف باستقلال الحجاز وتسمية أمير مكة ملكاً لم يكن له ذلك التأثير الذي كان الانكليز يتوقعونه من قلوب المسلمين ـ ذلك بأن بلاد الحجاز أفقر البلاد الإسلامية وأضعفها في كل شيء، وهي موطن عبادة، لا ملك وسيادة، ولم يكن المسلمون مضطربين من الخوف على المساجد المقدسة أن تهدم أو يُمنع الناس من الصلاة فيها والحج إليها وزيارتها، بل الاضطراب الأعظم على السلطة الإسلامية التي يعتقدون أن لا بقاء للإسلام بدونها، والحرص على بقائها ممزوج بدم كل مسلم وعصبه، فهو لا يرى دينه باقياً إلا بوجود دولة إسلامية مستقلة قوية قادرة بذاتها على تنفيذ أحكام شرعه بغير معارض ولا سيطرة أجنبية. وهذا هو السبب في تعلّق أكثر مسلمي الأرض بمحبة دولة الترك واعتبارهم إياها هي الدولة الممثّلة لخلافة النبوة، مع فقد سلطانهم لما عدا القوة والاستقلال من شروطها الخاصة، ولولا ذلك لاعترفوا بخلافة إمام اليمن لشرف نسبه وعلمه بالشرع واستجماعه لغير ذلك من شروط الخلافة، ذلك بأن الشروط تعدّ ثانوية بالنسبة إلى أصل المطلوب. مثال ذلك أن الحكومة المصرية تشترط في مستخدميها أن يكونوا مصريي الجنس عارفين باللغة العربية حاملين لشهادات مخصوصة، ولكنها عندما تحتاج إلى مستخدم فني لعمل لا يوجد مصري يعرفه تترك اشتراط ذلك فيه لأنه إنما يقدم المستوفي للشروط على غيره إذا كان قادراً على أصل العمل المطلوب».

وكان الغرض لنا من هذا أن لا يغتروا بما يعلمون من عدم استجماع الخليفة التركي لشروط الخلافة، ولا بما كانوا يرمون إليه من جعل شريف مكة خليفة بعد اعترافه لهم بأن مكان الأمة العربية من انكلترة مكان القاصر ـ بالطفولية أو العته ـ من الوصي ورضاه بحمايتهم له ولها. وقد صرحنا للوزير في هذه المذكرة بأن الذي يرضي العالم الإسلامي من دولته ترك الشعوب الإسلامية العربية والتركية والفارسية أحراراً مستقلين في بلادهم وبقاء مسألة الخلافة على ما هي عليه إلى أن يمكن تأليف مؤتمر إسلامي عام لحل مشكلتها. وقد بيّنا فيها أيضاً أن هذه الدولة مستهدفة لعداوة الشرق كله بالتبع لعداوة العالم الإسلامي، فلا يغرّنها ضعف المسلمين وتفرقهم فتحتقر عداوتهم مع كونهم مئات الملايين فإنهم لن يكونوا أضعف من «ميكروبات» الأوبئة. وسننشر هذه المذكرة في الوقت المناسب.

لم يبال هذا الوزير بنصح هذه المذكرة فاستمر على سياسة القضاء على دولة الترك واستعباد العرب حتى خذله الله وخذله قومه وأسقطوا وزارته، ولكن بقي أشد أنصاره في الوزارة التي خلفتها وهو لورد كرزون الذي هو أشد تعصباً وعداوة للمسلمين منه، فلذلك لم يتغير من سياسة الدولة شيء في المسألة الإسلامية إلا ما اضطرت إليه من مجاملة الدولة التركية الجديدة بعد تنكيلها بالجيش اليوناني الذي أغرته وزارة لويد جورج بالقضاء على ما بقي للترك من القوة في الأناضول، فأثبتت بذلك أنها لا تلين إلا للقوة، وأما الحق والعدل والوفاء بالعهود والوعود فلها في قاموس سياستها معان أخرى غير ما يعرفه سائر البشر في لغاتهم.

٣٧ ـ الخلافة وتهمة الجامعة الإسلامية

إن السبب الأول لكون الدولة البريطانية هي الخصم الأكبر الأشد الأقوى من خصوم الخلافة الإسلامية هو أنها تخشى أن تتجدد بها حياة الإسلام وتتحقق فكرة الجامعة الإسلامية فيحول ذلك دون استعبادها للشرق كله. وقد نشرنا في مجلدات المنار أقوالاً كثيرة للساسة الأوربيين في هذه المسألة من أهمها ما نشرناه في المجلد العاشر سنة ١٣٢٥ من رأي كرومر في تقريره السنوي عن مصر والسودان سنة ١٩٠٦ فيها وأهمه قوله:

«المقصود من الجامعة الإسلامية بوجه الإجمال اجتماع المسلمين في العالم كله على تحدي قوات الدول المسيحية ومقاومتها، فإذا نُظر إليها من هذا الوجه وجب على كل الأمم الأوربية التي لها مصالح سياسية في الشرق أن تراقب هذه الحركة مراقبة دقيقة لأنها يمكن أن تؤدي إلى حوادث متفرقة فتضرم فيها نيران التعصب الديني في جهات مختلفة من العالم.....».

ثم ذكر أن للجامعة الإسلامية معاني أخرى أهمّ من المعنى الأصلي وهي:

(أولها) في مصر الخضوع للسلطان وترويج مقاصده...

(وثانيها) استلزامها لتهييج الأحقاد الجنسية والدينية إلا فيما ندر...

(وثالثها) السعي في إصلاح أمر الإسلام على النهج الإسلامي (!!) وبعبارة أخرى السعي في القرن العشرين لإعادة مبادىء وضعت منذ ألف سنة هدى لهيئة اجتماعية في حالة الفطرة والسذاجة». وذكر أن عيب هذه المبادىء والسنن والشرائع هو المناقضة لآراء أهل هذا العصر في علاقة الرجال بالنساء، وأمراً ثالثاً قال إنه «أهم من ذلك كله وهو إفراغ القوانين المدنية والجنائية والملية في قالب واحد لا يقبل تغييراً ولا تحويراً (قال) وهذا ما وقف تقدم البلدان التي دان أهلها بدين الإسلام»

ثم قفى على تحذير الأوربيين من الجامعة الإسلامية بتحذيرهم من الجامعة الوطنية لئلا تتجلبب بها الأولى «التي هي أعظم الحركات المتقهقرة».

رددنا على لورد كرومر في كل هذه المسائل رداً، ورد غيرنا عليه أيضاً، وفي هذه المباحث ما فيها من تفنيد كلامه، وغرضنا هنا أن نبيِّن شدة اهتمام الإنكليز بمقاومة الجامعة الإسلامية بكل معنى من معانيها، وتحريضهم جميع الأوربيين وجميع النصارى عليها وعلى من يتصدى لها، وتخويف المسلمين منها.

ولقد كان من إرهاب أوربة للشعوب الإسلامية وحكوماتها أن جعلتها تخاف وتحذر كل ما يكرهه الأوربيون منها وتظهر الرغبة في كل ما يدعونها إليه، وجروا على ذلك حتى صار الكثيرون منهم يعتقدون أن ما يستحسنه لهم هؤلاء الطامعون فيهم هو الحسن، وما يستقبحونه منهم هو القبيح، إذ تربوا على ذلك، ولم يجدوا أحداً يبيِّن لهم الحقائق ـ وكان هذا عوناً لهم على سلب استقلال هؤلاء المخدوعين والمرهبين في بعض البلاد وغلبة نفوذهم على نفوذ الحكومة في بلاد

أخرى كمصر والدولة العثمانية . واستحوذ الجبن والخور على رجال الحكومات في هذه البلاد حتى أن أركان الدولة العثمانية لم يتجرؤا على الإذن لنا بإنشاء مدرسة إسلامية في عاصمتها باسم (دار الدعوة والإرشاد) كما تقدم، ولم يكونوا كلهم يجهلون ما ذكرت، بل قال لي شيخ الإسلام حسني أفندي رحمه الله تعالى: إن عندنا قاعدة مطردة في الافرنج هي أن كل ما يرغّبوننا فيه فهو ضارّ بنا؛ وكل ما ينفّروننا عنه فهو نافع لنا. وإنما هو جبن بعض الرؤساء وفساد عقائد بعض. وما الجبن إلا غشاوة من الوهم على عين البصيرة انقشعت عن تُرك الأناضول، فرأوا أنهم بعد انكسارهم في الحرب العامة، وفقدهم لتلك الممالك الواسعة، أعزّ وأقوى مما كانوا عليه منذ مائتي سنة، إذ كانت البلاد فيها تنتقص من أطرافها، ونفوذ الأجانب في عاصمة الدولة فوق نفوذ خليفتها وسلطانها.

لهذا السبب ينوط الرجاء بحكومة الأناضول ألوف الألوف من المسلمين أن تحيّي منصب الخلافة وتجدّد به مجد الإسلام وشريعته الغراء التي يرجى أن يتجدد بإحيائها مجد الانسانية، ويدخل البشر في عصر جديد ينجون به من مفاسد المدنية المادية، التي تهدد العمران الأوربي بالزوال، بله عمران الشرق.

أنا لا أتصور أن يكون الرعب من معارضة دول أوربة الاستعمارية هو الذي يمنع الترك من إقامة الخلافة الإسلامية. فإن هذا شكل حكومتنا، ومقتضى ديننا، وطالما صرحت هذه الدول بعد الحرب بأنها لا تفتات على المسلمين في أمر الخلافة. وأما الجامعة الإسلامية التي يخافونها فهي مسألة أخرى. ولكل دولة لها رعايا من المسلمين أن تسوسهم بالطريقة التي تراها أحفظ لمصلحتها. نعم لن يكون الافرنج هم الذين يمنعون إقامة الخلافة ولكن الذي يخشى أن يمنعها إنما هم المتفرنجون دون غيرهم وقد شرحنا ذلك من قبل.

من المعقول في السياسة أن يطعن المستعمرون للبلاد الإسلامية في جامعة دينية يظنون أنها قد تفضي إلى انتفاض أهل هذه البلاد عليهم، ويخافون أن تكون الخلافة الحق سبباً لتحقق هذه الجامعة، وأن يطعنوا في الشريعة الإسلامية وينفّروا المسلمين منها لأجل ذلك، كما يطعن فيها دعاة النصرانية لهذه العلة وللطمع في تنصير المسلمين. وهذا الخوف من إقامة الخلافة يكون على أشده إذا كان الباعث على إقامتها السياسة المحضة التي يستحلّ أصحابها كل عمل لأجل مصلحتهم، وقد يكون دون ذلك إذا كان الباعث دينياً محضاً وهو إقامة حكم الإسلام كما شرّعه الله تعالى، وليس من شروطها أن يتبعها جميع المسلمين. ونحن نعلم أن هذا متعذر غير مستطاع في هذا الزمان، وتكليف غير المستطاع ممنوع في الإسلام ﴿لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها﴾ بل نحن نرى الرأي الغالب في بعض البلاد يأبى إحياء الخلافة حتى إننا نجتهد في إقناع الحكومة التركية الحاضرة به ونشك في قبولها، فإن زعيمها وصاحب النفوذ الأعلى في أقوى أحزابها يصرّح في خطبه بأن السلطة في هذه الحكومة للأمة التي يمثلها المجلس الوطني الكبير بلا شرط ولا قيد وأنه لا يمكن أن يكون لشخص معين نفوذ فيها مهما يكن لقبه ـ أي خليفة سُميّ أو سلطاناً.

لما أذاع الاتحاديون عزمهم على إنشاء مدرسة جامعة إسلامية في المدينة المنورة وابتداع سجل لطلاب الشفاعة النبوية فيها وقالت الجرائد وغير الجرائد إن مرادهم بذلك إحياء الجامعة الإسلامية ـ كتبت مقالة في هذا الموضوع نشرتها في المجلد السابع عشر من المنار (سنة ١٣٢٢) قلت فيها نصه:

«وأما رأيي الذي أنصح به للدولة، فهو أن تصدي رجالها السياسيين لتحريك أوتار الجامعة الإسلامية يضر الدولة كثيراً ولا ينفعها إلا قليلاً، ويوشك أن تكون هذه الأقوال التي قيلت في هذه المسألة ـ على قلّة تأثيرها ـ من أسباب ما نراه من شدة تحامل أوربة عليها، وأكتفي في هذا المقام بالمثل الذي يكرره الإمام الغزالي «كن يهودياً صرفا وإلا فلا تلعب بالتوراة».

ومرادي من هذا أنه يجب عليها أحد أمرين:

(الأول) أن تؤسّس حكومة إسلامية، خالية من التقاليد والقوانين الافرنجية، إلا ما كان من النظام، الذي يتفق مع الشرع ولا يختلف باختلاف الأقوام، وتعطي مقام الخلافة حقّه من إحياء دعوة الإسلام، وإقامة الحدود وحرية أهل الأديان، ولا يعجزها حينئذ أن ترضي غير المسلمين من رعاياها الذين ليس لهم أهواء سياسية، ولا ضلع مع الدول الأجنبية، بل يكون ارضاؤهم أسهل عليها منه الآن إنْ شاءته. ولو كان لي رجاء في إصغائها إلى هذا الرأي، أو جعله محل النظر والبحث، لبيّنت ذلك بالتفصيل، ولأوردت ما أعلمه من المشكلات والعقبات التي تعترض في طريق تنفيذه من داخلية وخارجية مع بيان المخرج منها، ثم ما يترتب عليه من تجديد حياة الدولة وكونه هو المنجي لها من الخطر، وإن تراءى لكثير من الناس أنه هو المسرع بالخطر، ظناً منهم أن أوربة تعجِّل بالاجهاز على الدولة إذا علمت أنها شرعت بنهضة إسلامية، لعلمها بأن هذه هي حياتها الحقيقية، وكون حياتها بهذا هو ما يصرّح به بعض أحرار الأوربيين؛ وإنْ خوّف منه بالتمويه والإيهام أكثر السياسيين.

(الثاني) أن تدع كل ما عدا الأمور الرسمية المعهودة لديها من أمور الدين إلى الجمعيات الدينية الحرة، والأفراد الذين يدفعهم استعدادهم إلى هذه الخدمة، ولها أن تساعد ما يستحق المساعدة من هذه الأعمال بالحماية، وكذا بالإعانة المالية من أوقاف المسلمين الخيرية (إذا كانت تريد بقاء الأوقاف العامة في يدها ولم تجبْ طلاب الإصلاح إلى جعل أوقاف كل ولاية في أيدي أهلها) مع بقائها بمعزل عن السياسة وأهلها. ولولا أن هذا هو رأيي لما اشترطت على رجال الدولة وجمعية الاتحاد إذ عرضت عليهم مشروع الدعوة والإرشاد أن يكون في يد جماعة حرة، لا علاقة لها بالسياسة، وأن لا تخصص لها إعانة من خزينة الدولة، بل تكون نفقاتها مما تجمعه هي من الإعانات بأنواعها ومما تعطاه من أوقاف المسلمين الخيرية. ﴿فستذكرون ما أقول لكم وأفوض أمري إلى الله، إن الله بصير بالعباد﴾».

هذا ما كتبناه في ذلك الوقت وقد شرحنا آراء الافرنج في الجامعة الإسلامية وما فيها من الأوهام وما ينبغي للمسلمين مراراً في مجلدات المنار.

٣٨ ـ شهادة لوردين للشريعة الإسلامية

ما كل من يتكلم في الإسلام وشريعته من الافرنج يتكلم عن علم صحيح، وما كل من لديه علم يقول ما يعتقد فإن منهم من تنطقه السياسة بما تريه من مصلحة دولته، ومنهم المتعصب الذي لا يبحث عن شيء من أمر الإسلام إلا ما يمكن الطعن فيه لتشكيك المسلمين في دينهم أو لتحريض أعدائهم عليهم. وقد وجد فيهم من قال الحق في الإسلام وشريعته في أحوال اقتضت ذلك.

*** كلمة لورد كرومر في الشريعة**

من هؤلاء لورد كرومر الذي طعن الشريعة تلك الطعنة النجلاء التي أقامت مصر وأقعدتها قد اضطر إلى إنصافها وتقييد ما أطلقه من الطعن فيها بما لا ينكره أحد من عقلاء المسلمين، كما أنصفها بكلمة قالها مرة للأستاذ الإمام ونشرنا هذا وذاك في مجلد المنار العاشر إذ كان هو بمصر، فقد قلت في سياق الرد على طعنته إن الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى حدثني أنه كان يكلمه مرة في مسألة إصلاح المحاكم الشرعية في إبان اهتمام الشعب والحكومة بها واعتراض بعض العلماء على إصلاحها، فأقام له الدلائل على أن الإسلام يدعو إلى كل إصلاح، ويناسب كل زمان، فقال له اللورد ما ترجمته:

«أتصدّق يا أستاذ أنني أعتقد أن ديناً أوجد مدنية جديدة وقامت به دول عظيمة لا يكون أساسه العدل؟ هذا محال، ولكنني أعلم أن هذه المقاومات (أي لإصلاح المحاكم) أمور (إكليركية)» أي تقاليد لرجال الدين الإسلامي كتقاليد الكنيسة عند النصارى.

هذه الكلمة حملتني على إرسال كتاب إلى اللورد هذا نصه:

القاهرة في ٢٠ ربيع الأول سنة ١٣٢٥

*** كتاب من صاحب« المنار» للورد كرومر**

جناب اللورد العظيم،

أحييك بما يليق بمكانتك، وإنْ لم يسبق لي شرف المعرفة لحضرتك، وأرجو أن تمنّ علي ببضع دقائق من وقتك الثمين تجيبني فيها عن السؤال الآتي الذي يهمني من حيث أنا صاحب مجلة إسلامية تدافع عن الدين وتبحث في فلسفته وهو:

هل عنيت بما قلت في تقريرك الأخير عن الحكم بالشريعة الإسلامية «التي وضعت منذ أكثر من ألف سنة» الدين الإسلامي نفسه الذي هو عبارة عن القرآن الحكيم والسنّة النبوية؟ أم عنيت بذلك الفقه الإسلامي الذي وضعه الفقهاء؟ فإن كُنتَ تعني الثاني فهو من وضع البشر. وقد مزجت فيه آراؤهم بما يأخذونه عن الأول وخَطّأ فيه بعضهم بعضاً وقد ترك حكام المسلمين أنفسهم العمل بكثير منه. ولطلاب الإصلاح من المسلمين انتقاد على كثير من تلك الآراء في كل مذهب. وإنْ كُنتَ تعني الأول فهذا العاجز مستعد لأن يبيّن لجنابكم أن معظم ما جاء في الدين نفسه من الأحكام

القضائية والسياسية هو من القواعد العامة ـ وهي توافق مصلحة البشر في كل زمان ومكان لأن أساسها درء المفاسد وجلب المصالح بحكم الشورى ـ وما فيه من الأحكام الجزئية (وهو مقابل المعظم) راجع إلى ذلك. وأختم رقيمي مودعاً لجنابكم بالتحية والاحترام.

منشىء المنار بمصر

محمد رشيد رضا

وقد أجابنا بالكتاب الآتي بنصه العربي موقعاً ومؤرخاً بخطه الافرنجي وهو:

*** كتاب لورد كرومر إلى صاحب «المنار»**

حضرة صاحب الفضيلة العلامة الشيخ رشيد رضا صاحب جريدة «المنار»

جواباً على خطابكم أقول إني عنيت بما كتبت مجموع القوانين الإسلامية التي تسمّونها الفقه لأنها هي التي تجري عليها الأحكام ولم أعنِ الدين الإسلامي نفسه، ولذلك قلت في هذا التقرير الأخير وفي غيره بوجوب مساعدة الحزب الإسلامي الذي يطلب الإصلاح ويسير مع المدنية من غير أن يمس أصول الدين. ولعل العبارة التي كتبتها بتقريري كانت موجزة فلم تؤدِ المراد تماماً. واقبلوا يا حضرة الأستاذ احترامي الفائق.

في ٤ مايو سنة ١٩٠٧ كرومر

*** كلمة لورد كتشنر للسيد الزهراوي**

زار السيد عبد الحميد الزهراوي عقب تعيينه عضواً في مجلس الأعيان العثماني مصر ونزل ضيفاً عند صديقه صاحب المنار، وزار لورد كتشنر العميد البريطاني في ذلك الوقت بإيعاز وكنت معه فكان مما قاله له اللورد باللغة العربية: [1] «إن الدولة العثمانية لا تصلح بالقوانين التي تقتبسها منا ـ معشر الأوربيين ـ ونحن ما صلحت لنا هذه القوانين إلا بعد تربية تدريجية في عدة قرون كنا نغيّر فيها ونبدّل بحسب اختلاف الأحوال، وإن عندكم شريعة عادلة موافقة لعقائدكم ولأحوالكم الاجتماعية، فالواجب على الدولة أن تعمل بها وتترك قوانين أوربة فتقيم العدل وتحفظ الأمن وتستغل بلادها الخصبة، وعندي أنها لا تصلح بغير هذا».

هذا الكلام حق وإن جاز على قائله الجهل والخطأ فيما يظن أنه لا يصلح لنا من قوانين أوربة ونحن نعلم أن كل ما لديهم من حق وعدل في ذلك فشريعتنا قد سبقت إلى تقريره كما عُلم مما تقدم ولتفصيل ذلك مقام آخر.

٣٩ ـ الخلافة والبابوية، أو الرياسة الروحية

الإسلام دين الحرية والاستقلال الذي كرّم البشر ورفع شأنهم باعتاقهم من رق العبودية لغير

(١) نشرنا هذا في ص ٧٧، م ١٧ من المنار.

الله تعالى من رؤساء الدين والدنيا. فأول أصوله تجريد العبادة والتنزيه والتقديس والطاعة الذاتية لله رب العالمين، وأن الرسل عليهم الصلاة والسلام ليسوا إلا مرشدين ومعلمين، ﴿وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين﴾، فلا سيطرة لهم على سرائر الناس، ولا حق الإكراه والإجبار، ولا المحاسبة على القلوب والأفكار، ولا مغفرة الذنوب والأوزار، ولا الحرمان من الجنة وإدخال النار، بل ذلك كله لله الواحد القهّار، العفو الغفّار. قال تعالى لخاتم رسله ﴿فذكّر إنما أنت مذكر * لست عليهم بمسيطر * نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار * وما أنت عليهم بوكيل * ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء * قل إني لا أملك لكم ضراً ولا رشداً. . . إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾.

وإنما تجب طاعة الرسول فيما يبلّغه ويبيّنه من أمر الدين عن الله تعالى وما ينفّذه من شرعه، دون ما يستحسنه في أمور الدنيا بظنه ورأيه. فالطاعة الذاتية إنما هي لله، ولذلك قال تعالى ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ فطاعة الرسول ثم طاعة أُولي الأمر من الأمة تبع لطاعة الله التي أوجبها للمصلحة تنفيذاً للشريعة. على أن الرسول معصوم في تبليغ الدين وإقامته، وقد جعله الله أسوة حسنة لأمته، وكان الصحابة على هذا يراجعون النبي ﷺ فيما يقوله برأيه في المصالح العامة كالحرب والسلم ويبدون آراءهم، وكان يرجع عن رأيه إلى رأي الواحد منهم إذا تبيّن له أنه الصواب، كما رجع إلى رأي الحباب بن المنذر يوم بدر، وإلى رأي الجمهور بعد الشورى وإنْ لم يظهر له أنه أصوب كما فعل يوم أُحد. وقد قال «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» رواه مسلم من حديث رافع بن خديج، وقال «أنتم أعلم بأمر دنياكم» رواه من حديث عائشة.

وكان ﷺ يعلم أن فيمن اتبعه منافقين، وكان يعرف بعضهم دون بعض ولكنه يعاملهم معاملة المؤمنين، لأن من أصول شريعته أن يعامل الناسُ بحسب أعمالهم الظاهرة ويوكل أمر القلوب السرائر إلى الله تعالى. قال رجل له وقد رآه يعطي رجالاً من المؤلفة قلوبهم: يا رسول الله اتق الله. قال «ويلك أولست أحق أهل الأرض أن يتقي الله؟» ثم ولى الرجل، فقال خالد بن الوليد يا رسول الله ألا أضرب عنقه؟ ـ وفي رواية فقال عمر يا رسول الله ائذن لي أضرب عنقه ـ قال «لا تفعل لعله أن يكون يصلي» فقال خالد: وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه. قال رسول الله ﷺ «إني لم أُومر أن أنقب في قلوب الناس ولا أشق بطونهم» رواه الشيخان من حديث أبي سعيد الخدري.

وإذا كان هذا شأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فهل يكون للخلفاء والأمراء مهما عظم شأنهم أن يحاسبوا الناس على قلوبهم أو يسيطروا عليهم في فهمهم للدين أو عملهم به وربما كان فيهم من هم أعلم به منهم؟ كلا إن الخليفة في الإسلام ليس إلا رئيس الحكومة المقيدة، لا سيطرة ولا رقابة له على أرواح الناس وقلوبهم، وإنما هو منفّذ للشرع وطاعته محصورة في ذلك. فهي طاعة للشرع لا له نفسه، كما تقدم آنفاً وبسط في المسألة (١و٦و٨). ولكن الأعاجم أفسدوا في أمر الإمامة والخلافة بما دست الباطنية في الشيعة من تعاليم الإمام المعصوم وبما أفرط الفرس والترك

ومن تبعهم في الغلو باطراء الخلفاء مما يذكر مثاله في الخلاصة التاريخية الآتية، حتى فتحوا لهم باب الاستعباد، وقهروا الأمة على الخنوع والانقياد. ثم انتهى كل غلو إلى ضده، فكان غلو الأعاجم في الخلفاء العباسيين سبباً للقضاء على خلافتهم، ثم كان تقديس الخلفاء العثمانيين سبباً لإسقاط دولتهم، وقد أبقى الترك لواحد منهم لقب خليفة مجرداً من معناه الشرعي والسياسي كما تقدم، ولم يمنع ذلك الناس ولا سيما أصحاب الجرائد عن وصفه بالقداسة، وبصاحب العرش، وغير ذلك من الإطراء بالقول والفعل. وكثر خوض المسلمين كغيرهم بذكر الخلافة الروحية، وفصلها من السلطة الزمنية السياسية، وإنّا وإن كنا بيّنا الحق في المسألة في هذا البحث نرى أن نزيدها إيضاحاً بنقل ما كتبه الأستاذ الإمام فيها نقلاً عن كتابه **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**. قال رحمه الله:

الأصل الخامس للإسلام
(قلب السلطة الدينية)

أصل من أصول الإسلام أنتقل إليه وما أجلّه من أصل ـ قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها: هَدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم. لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. على أن رسول الله عليه السلام كان مبلّغاً ومذكّراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً، قال الله تعالى ﴿فذكّر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر﴾ ولم يجعل لأحد من أهله أن يحلّ ولا أن يربط لا في الأرض ولا في السماء[1] بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله سوى الله وحده، ويرفعه عن كل رق إلا العبودية لله وحده، وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد. قال تعالى في وصف الناجين: ﴿وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ وقال: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ وقال ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾. فالمسلمون يتناصحون ثم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير وهم المراقبون عليها يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه. وتلك الأمة ليس لها فيهم إلا الدعوة والتذكير، والإنذار والتحذير، ولا يجوز لها ولا لأحد من الناس أن يتبع عورة أحد. ولا يسوّغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسّس على عقيدة أحد، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد إلا عن كتاب الله وسنّة رسول الله ﷺ. لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف[2]، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن

(١) إشارة إلى ما نقل متى في إنجيله عن المسيح (١٨: ١٨ الحق أقول لكم كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطاً في السماء. وكل ما تحلّونه على الأرض يكون محلولاً في السماء).

(٢) أي توسيطه لذاته وأما توسيطهم في التعليم والإرشاد فقد أثبته أولاً وآخراً.

يحصّل من وسائله ما يؤهّله للفهم كقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها وأحوال العرب خاصة في زمان البعثة، وما كان الناس عليه زمن النبي ﷺ وما وقع من الحوادث وقت نزول الوحي، وشيء من الناسخ والمنسوخ من الآثار. فإن لم تسمح له حاله بالوصول إلى ما يعدّه لفهم الصواب من السنّة والكتاب فليس عليه إلا أن يسأل العارفين بهما. وله بل عليه أن يطالب المجيب بالدليل على ما يجيب به سواء كان السؤال في أمر الاعتقاد أو في حكم عمل من الأعمال. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.

(السلطان في الإسلام)

لكن الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، وليس كل معتقد في ظاهر أمره بحكم يجري عليه في عمله. فقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، فيغمط الحق، أو يتعدى المعتدي الحدّ، فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد وهو السلطان أو الخليفة.

الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحى، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنّة. نعم شرط فيه أن يكون مجتهداً، أي أن يكون من العلم باللغة العربية وما معها مما تقدم ذكره بحيث يتيسر له أن يفهم من الكتاب والسنة ما يحتاج إليه من الأحكام، حتى يتمكن بنفسه من التمييز بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد، ويسهل عليه إقامة العدل الذي يطالبه به الدين والأمة معاً.

هو على هذا ـ لا يخصّه الدين في فهم الكتاب والعلم بالأحكام بمزية، ولا يرتفع به إلى منزلة، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء، إنما يتفاضلون بصفاء العقل، وكثرة الإصابة في الحكم[1]. ثم هو مطاع ما دام على المحجة، ونهج الكتاب والسنّة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموا عليه، وإذا اعوجّ قوّموه بالنصيحة والاعذار إليه[2]. «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[3]، فإذا فارق الكتاب والسنّة في عمله، وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه[4]. فالأمة أو نائب الأمة هو الذي يحكم، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه.

---

(١) المنار: من شواهد ذلك ارتفاع قدر العلماء على الخلفاء الذين قصروا عنهم في الفهم والعلم، ألم يأتك نبأ الإمام مالك مع الخليفة هرون الرشيد «رحمهما الله» وكيف أنزل الإمام الخليفة عن المنصة وأقعده مع العامة عند القاء الدرس لأنه في رتبة المستفيد.

(٢) من شواهد ذلك قول الخليفة الأول رضي الله عنه في خطبته «وإن زغت فقوّموني». راجع ص ٧٣٤ من مجلد المنار الرابع.

(٣) حديث رواه البخاري ومسلم وغيرهما، راجع ٣٢ من مجلد المنار الرابع.

(٤) مثال ذلك أن يكون له عصبية أقوى من الأمة يخشى أن يبيدها بها و «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح».

ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج (كراتيك) أي سلطان إلهي. فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة، وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الإيمان. فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه، وإنْ اعتقد أنه عدو لدين الله، وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه، لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله في أي مظهر ظهرا هما دين وشرع. هكذا كانت سلطة الكنيسة في القرون الوسطى، ولا تزال الكنيسة تدّعي الحق في هذه السلطة كما سبقت الإشارة إليه.

كان من أعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فتُرك للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربه: تشرع وتنسخ ما تشاء، وتراقب وتحاسب كما تشاء، وتحرم وتعطي كما تريد. وخوّل السلطة المدنية حق التشريع في معاملات الناس بعضهم لبعض، وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم، في معاشهم لا في معادهم، وعدّوا هذا الفصل منبعاً للخير الأعم عندهم.

ثم هم يهمون فيما يرمون به الإسلام من أنه يحتم قرن السلطتين في شخص واحد. ويظنون أن معنى ذلك في رأي المسلم أن السلطان هو مقرر الدين، وهو واضع أحكامه وهو منفّذها، والإيمان آلة في يده يتصرّف بها في القلوب بالاخضاع، وفي العقول بالإقناع، وما العقل والوجدان عنده إلاّ متاع، ويبنون على ذلك أن المسلم مستعبد لسلطانه بدينه، وقد عهدوا أن سلطان الدين عندهم كان يحارب العلم، ويحمي حقيقة الجهل، فلا يتيسر للدين الإسلامي أن يأخذ بالتسامح مع العلم ما دام من أصوله أن إقامة السلطان واجبة بمقتضى الدين. وقد تبيَّن لك أن هذا كله خطأ محض وبعد عن فهم معنى ذلك الأصل من أصول الإسلام. وعلمت أن ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم.

ومن هنا تعلم الجامعة[1] أن مسألة السلطان في دين الإسلام ليست مما يضيق به صدره، وتخرج به نفسه عن احتمال العلم، وقد تقدم ما يشير إلى ما صنع الخلفاء العباسيون والأمويون الأندلسيون من صنائع المعروف مع العلم والعلماء. وربما أتينا على شيء آخر منه فيما بعد.

يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو شيخ الإسلام؟ وأقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه في طريق نظره» (انتهى نص الإمام محمد عبده).

---

(١) هي مجلة مصرية رد عليها الأستاذ في هذه المسألة.

الخاتمة

خلاصة اجتماعية تاريخية، في الخلافة والدول الإسلامية(*)

﴿وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء منَّ الله عليهم من بيننا. أليس الله بأعلم بالشاكرين﴾.

[تمهيد] لقد كان فيمن قبلنا من البشر منذرون ورسل بُعثوا لهدايتهم، وملوك وحكام يتولون الأحكام والسياسة فيهم، وكان بعض الأنبياء ملوكاً، وكان بعض الملوك تابعين للأنبياء، وكان الملك والرياسة فتنة للملوك والرعايا، وللرؤساء والمرؤسين، ﴿وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون؟﴾. وكان رؤساء الدين من غير الأنبياء كثيراً ما يشتركون مع رؤساء الدنيا من الملوك والأمراء في فتنة المال والجاه، فيكون بعضهم أولياء بعض في استعباد مرءوسيهم، والتمتع بأموالهم وأعراضهم، وكانت الشعوب تنقاد لأولئك الرؤساء إما بوازع الاعتقاد الديني، وإما بقهر القوة والسلطان، وإما بالأمرين جميعاً. وربما كان بعضها يضيق ذرعاً ببعض الملوك الجائرين فينزع يده من طاعتهم، ويثل عروشهم، ويولّي أمره جماعة من الزعماء الذين نهضوا لمقاومة الجور والقهر بقوتهم؛ حتى إذا ما صار الأمر إليهم كانوا وهم عصبة أشد جوراً وبغياً من الملك الواحد الذي لا يستطيع ظلماً ولا هضماً إلا بأعوانه من أمثالهم. وما زال الناس مرهقين بسيطرة رؤساء الدين الروحية في سرائرهم، ورؤساء الدين والدنيا معاً في ظواهرهم، إذا أووا إلى ظل العدل يوماً لفحهم هجير الجور أياماً، وإذا تذوقوا من حلاوة الرحمة جرعة راحة تجرعوا من علقم القسوة آلاماً، يشقى الألوف منهم ليتمتع باللذة أفراد من المترفين، ويحرم الألوف من بلغة العيش ويتمتع بثمرات كسبهم نفر من المسرفين، ـ ما زال الناس كذلك حتى بعث الله خاتم رسله رحمة للعالمين، فجاءهم عنه بما فيه صلاح لدنيا وهداية الدين.

فكان من أصول هدايته للبشر أن أسّس لهم ديناً وسطاً، وشرعاً عادلاً، ومملكة شورية: جعل أمرهم شورى بينهم، وأزال جبرية الملك وأثرته وكبرياءه من حكومتهم، وجعل أمر الرئيس الذي يمثل الوحدة ويوحّد النظام والعدل في المملكة للأمة، ينتخبه أهل الرأي والعدالة والعلم من زعمائها، الموثوق بهم عندها، وجعله مسؤولاً عنهم لديهم، ومساوياً في جميع أحكام الشريعة لأدنى رجل منهم، وفرض عليهم طاعته في المعروف من الحق والعدل، وحرم عليهم طاعته في المعصية والبغي والجور، وجعل الوازع في ذلك ديناً لينفذ في السر والجهر، لأن الطاعة الحقيقية لله وحده، والسيطرة لجماعة الأمة، وإنما الرئيس ممثل للوحدة، ولذلك خاطب الكتاب المنزل، نبي هذا الدين المرسل، بقوله في آية المبايعة ﴿ولا يعصونك في معروف﴾ وأمره بمشاورتهم في

(*) كانت هذه المقالة أول ما كتبناه في مسألة الخلافة ثم لما بدا لنا أن نقدم عليها بيان أحكامها الشرعية وتلا ذلك البحث في وسائل إقامتها وموانعها، وطال القول حتى نسينا هذه المقالة، ثم رجعنا إليها فرأينا أن نجعلها خاتمة للترغيب فيها، على أن بعض مباحثها قد تكررت في المسائل التي سبقت.

الأمر، وقد أقام هذه الأصول صلوات الله وسلامه عليه بالعمل على أكمل وجه، فكان يستشيرهم، ويرجع عن رأيه إلى رأيهم، ودعا في مرض موته من عساه ظلمه بشيء إلى الاقتصاص منه، وسار على سنّته هذه خلفاؤه الراشدون من بعده، فكان هذا من أفعل أسباب قبول دين الإسلام، وسيادته على جميع الملل والأديان، واستعلاء حكمه ولغته في الشرق والغرب، وخضوع الأمم الكثيرة له بالرضا والطوع، وانتشاره في قرن واحد من الحجاز إلى أقصى أفريقية وأوربة من جانب المغرب، وإلى بلاد الهند من جهة المشرق.

ولو سار من جاء بعد الراشدين على سننهم في اتباع هدي الكتاب والسنّة، لعمت هداية الإسلام العالم كله، ولما تهافت عبيد الشهرة والشهوة على رياسته التي هي خلافة للنبوة، والنزوان عليها بقوة العصبية، إذ ليس فيها تمتع باللذات الجسدية، ولا بعظمة السيطرة الجبروتية. فقد فرض الصحابة للخليفة الأول نفقة نفسه وعياله كرجل من أوساط المهاجرين لا أعلاهم ولا أدناهم، ولكنه هو ومن بعده من الراشدين اختاروا أن يكونوا في معيشتهم دون الوسط من أمتهم.

أما الاعتداء على عمر وقتله فلم يكن من حسد المسلمين ولا من كراهتهم له، ولا من طمع أحد أن يخلفه، بل كان من جماعة المجوس السرية انتقاماً منه لفتحه لبلادهم، وإسقاطه لملكهم، وأما التعدّي على عثمان وقتله فقد كان بدسائس الفرس وعبد الله بن سبأ اليهودي، ولولا هاتان الفتنتان لما وصل الشقاق بين علي ومعاوية إلى ما وصل إليه، كما يعلم كل مدقّق في التاريخ.

اتسع ملك الإسلام وكثر خصومه من زعماء الملل والشعوب الذين أزال عظمتهم واستمتاعهم بملك بلادهم، وساوى بينهم وبين عبيدهم في الحقوق وكل أقوامهم عبيد لهم، ولم يكن الوازع الديني فيمن دخلوا فيه من هذه الشعوب مثله فيمن فهموه حق الفهم من العرب، ولم تكن كل بطون العرب كالسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، ولم يكن من السهل إيجاد نظام لقوة الخلافة تخضع له كل هذه الأمم والشعوب في الخافقين مع بُعد الشقة وصعوبة المواصلات، فلهذا سهل على السبئيين والمجوس بث الفتن للإسلام وللعرب، وعلى معاوية تأليف جيش في الشام يُقاتل به الإمام الحق أمير المؤمنين، ثم جعل خلافة النبوة ملكاً عضوضاً كملك الغابرين.

سُنَّة التغلب وعواقبها، وإفساد الأعاجم لحكم الإسلام العربي

فتح معاوية للأقوياء باب التغلّب فأقبلوا إليه يهرعون، ولم يثبت ملك الأمويين معه قرناً واحداً كاملاً، ولما كان الإسلام قد أبطل عصبية العرب الجنسية، أحتاج العباسيون أن يستعينوا على الأمويين بعصبية الأمة الفارسية، وكان للزنادقة والمنافقين من هؤلاء مكايد خفية، يريدون أن يديلوا للفرس من العرب، وللمجوسية من الإسلام، ولأجلها بثوا في المسلمين التفرقة بالغلو في آل البيت توسلاً للطعن في جمهور الصحابة ليفرّقوا كلمة العرب ويبعدوا بهم عن أصول الإسلام الشوروي (الديمقراطي) وينشئوا فيه حكومة (أتوقراطية) مقدسة أو معبودة، بجعل رئاستها لمن يدعون فيهم العصمة من بيت النبوة، ليسهل عليهم بذلك إعادة الكسروية والمجوسية.

ولما انكشف أمرهم للعباسيين عوّلوا على جعل عصبيتهم من الترك، فكان المعتصم يشتري شبانهم من بلادهم وسائر النواحي ويجعلهم جنوداً له، ويطلق لهم العنان، ويمهّد لهم هو ومن بعده سبيل السلطان، جهلاً منهم بطبائع العمران، وكانوا أُولي جهل وقسوة وفساد، فطغوا في البلاد، وأكثروا البغي والعدوان على العباد، حتى صاروا يقتلون الخلفاء أنفسهم وهم على عروشهم، أو يخلعونهم ويولّون غيرهم بأهوائهم، فاختلّ بفسادهم النظام، والطاعة بوازع الإسلام، فسهل على إخوانهم التتار اجتياح ملك العباسيين تخريباً وتتبيباً وتقتيلاً وتمثيلاً، واستفحل أمر الباطنية من القرامطة وغيرهم، وقد كان جند الترك في العباسيين، كجند الانكشارية بعده في العثمانيين، : كان قوة لهم، ثم صار قوة عليهم، ومفسداً لملكهم.

وقد أفسد الأعاجم أمر الخلفاء العباسيين بالإطراء والتعظيم الذي ينكره الإسلام ولا تعرفه العرب، بشر من إفسادهم له بالاستبداد بهم والاعتداء عليهم، كما فعل السلطان عضد الدولة بذلك المظهر العجيب الذي أقامه للخليفة الطائع.

قال السيوطي في ترجمة الطائع لله من تاريخ الخلفاء: «وسأل عضد الدولة الطائع أن يزيد في ألقابه «تاج الملة» ويجدد الخلع عليه ويلبسه التاج فأجابه، وجلس الطائع على السرير وحوله مائة بالسيوف والزينة، وبين يديه مصحف عثمان، وعلى كتفه البردة، وبيده القضيب، وهو متقلد بسيف رسول الله ﷺ، وضُربت ستارة بعثها عضد الدولة وسأل أن تكون حجاباً للطائع حتى لا تقع عليه عين أحد من الجند قبله، ودخل الأتراك والديلم وليس مع أحد منهم حديد، ووقف الاشراف وأصحاب المراتب من الجانبين. ثم أذن لعضد الدولة فدخل، ثم رفعت الستارة وقبّل عضد الدولة الأرض، فارتاع زياد القائد لذلك وقال لعضد الدولة: ما هذا أيها الملك؟ أهذا هو الله؟ فالتفت إليه وقال هذا خليفة الله في أرضه (!!) ثم استمر يمشي ويقبل الأرض سبع مرات. فالتفت الطائع إلى خالص الخادم وقال استدنه، فصعد عضد الدولة فقبّل الأرض مرتين، فقال: أدن إليّ فدنا وقبل رجله. وثنى الطائع يمينه عليه وأمره فجلس على كرسي بعد أن كرر عليه «اجلس» وهو يستعفي، فقال له أقسمت عليك لتجلسن، فقبل الكرسي وجلس. فقال له الطائع قد رأيتُ أن أفوض إليك أمر الرعية في شرق الأرض وغربها، وتدبيرها في جميع جهاتها، سوى خاصتي وأسبابي، فتولّ ذلك. فقال: يعينني الله على طاعة أمير المؤمنين وخدمته، ثم أفاض عليه الخلع وانصرف».

ثم ذكر المؤرخ من عاقبة هذا ما وصل إليه أمر الخلفاء بعد ذلك مع السلاطين إذ كانوا كآحاد الوجهاء في ركابهم. وما كان يفعله أمثال ذلك الملك الجاهل المتملق وكل ما ذكر من تلك الهيئة منكرات في الإسلام. فتقبيل الأرض أشد تذللاً من الركوع والسجود، وقد صحت الأحاديث في النهي عن التشبه بالأعاجم في كبريائهم وبذخهم، حتى في الوقوف على رؤوس ملوكهم أو بين أيديهم.

اضطراب المسلمين في حكوماتهم

وأما سبب وقوع ذلك الاضطراب وطول العهد عليه فهو أن التطورات الاجتماعية كانت تقضي

بوقوع ما وقع من التصرّف في شكل الحكومة الإسلامية، ولم يكن يمكن في تلك الأزمنة أن يوضع لها نظام يكفل أن تجري على سنة الراشدين، ولا طريقة أوائل الأمويين والعباسيين، في الجمع بين عظمة الدنيا ومصالح الدين. ولما صار هذا ممكناً كان أمر الدين قد ضعف، وتلاه في جميع الشعوب الإسلامية ضعف حكوماتها، وضعف حضارتها، فلم تهتد إلى مثل ما اهتدى إليه الافرنج من القضاء على استبداد ملوكهم شعباً بعد شعب، فمنهم من قضى على الحكومة الملكية قضاء مبرماً، ومنهم من قيّد سلطة الملوك فلم يدع لهم من الملك إلا بعض المظاهر الفخمة التي يستفاد منها في بعض الأحوال، دون أن يكون لهم من الأمر والنهي في الحكومة أدنى استبداد.

ذلك بأن كل من يعطى تصرفاً في أمر يجب أن يكون مسؤولاً عن سيرته فيه، والتقاليد المتبعة في الملك أن المُلك فوق الرعية فلا يتطاولون إلى مقامه الأعلى ليسألوه عما فعل ـ وهذا شيء أبطله الإسلام بجعله إمام المسلمين كواحد منهم في جميع أحكام الشريعة، ونصّ على أنه مسؤول عما يفعل بقوله ﷺ «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيتها» الخ (متفق عليه من حديث ابن عمر). وكان المسلمون يراجعون الخلفاء الراشدين ويردون عليهم أقوالهم وآراءهم فيرجعون إلى الصواب إذا ظهر لهم أنهم كانوا مخطئين، حتى إن عمر بن الخطاب (رض) خطّأته امرأة في مسألة فقال على المنبر: امرأة أصابت وأخطأ عمر ـ أو ـ ورجل أخطأ.

غفل المسلمون عن هذا فتركوا الخلافة لأهل العصبية يتصرّفون فيها تصرّف الملوك الوارثين الذين كانوا يزعمون أن الله فضّلهم على سائر البشر لذواتهم ولبيوتهم وأوجب طاعتهم والخضوع لهم في كل شيء، فلم يوجد في أهل الحل والعقد من الرؤساء من اهتدى إلى وضع نظام شرعي للخلافة بالمعنى الذي يسمى في هذا العصر بالقانون الأساسي يقيّدون به سلطة الخليفة بنصوص الشرع، ومشاورتهم في الأمر، كما وضعوا الكتب الطوال للأحكام التي يجب العمل بها في السياسة والإدارة والجباية والقضاء والحرب. ولو وضعوا كتاباً في ذلك معززاً بأدلة الكتاب والسنّة وسيرة الراشدين، ومنعوا فيه ولاية العهد للوارثين، وقيّدوا اختيار الخليفة بالشورى، وبيّنوا أن السلطة للأمة يقوم بها أهل الحل والعقد منها، وجعلوا ذلك أصولاً متبعة ـ لما وقعنا فيما وقعنا فيه.

فأما الراشدون رضي الله عنهم فقد كانوا واثقين بتحرّيهم للحق والعدل ويصرحون بسلطة الأمة عليهم وهم واقفون في موقف الرسول ﷺ من منبره كما قال أبو بكر: ولّيت عليكم ولست بخيركم فإذا استقمت فأعينوني، وإذا زغت فقوّموني. وكما قال عمر: من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقومه. وكما قال عثمان: أمري لأمركم تبع. وأقوال علي وأعماله بالشورى معروفة على اضطراب الأمر وظهور الفتن في زمنه، وموت كثير من كبراء أهل العلم وتفرّق بعضهم، ثم إنهم لم يكونوا قد دخلوا في عهد التصنيف ووضع النظم والقوانين، ولا شعروا بشدة الحاجة إلى ذلك لكثرة الصلاح وخضوع الأمة لوازع الدين.

وما جاء عصر التأليف والتدوين إلا وكانت الخلافة قد انقلبت إلى طبيعة الملك بالبدعتين

الكبريين اللتين ابتدعهما معاوية، وهما جعل الأمر تابعاً لقوة العصبية، وجعل الخلافة تراثاً ينتقل من المالك إلى ولده أو غيره من عصبته. وشغل الناس عن سوء هاتين البدعتين سكون الفتنة التي أثارها السبئيون والمجوس وافترصها الأمويون، وما تلاه من اجتماع الكلمة وحقن الدماء في الداخل، والعود إلى الفتوح ونشر هداية الإسلام وسيادته في الخارج، وذلك أن تأثير الفساد الذي يطرأ على الصلاح العظيم، لا يظهر إلا بتدرج بطيء.

قاعدة ابن خلدون في العصبية مخالفة للإسلام

خدع كثيرون بمظهر ذلك الملك حتى حكيمنا الاجتماعي (ابن خلدون) الذي اغترّ باهتدائه إلى سنّة قيام الملك وسائر الأمور البشرية العامة بالعصبية فأدخل فيها ما ليس منها، بل ما هو مضاد لها، كدعوة الرسل (ع.م) فجعل مدارها على منعتهم في أقوامهم وقوة عصبية عشائرهم، معتمداً على حديث معارض بآيات القرآن الكثيرة، وبوقائع تواريخهم الصحيحة، وبنى على ذلك إلحاق الخلافة بالنبوة بما لبس عليه من ذلك. وإنما النبوة وخلافة النبوة هادمتان لسلطان العصبية القومية ومقررتان لقاعدة الحق، واتباعه بوازع النفس، والإذعان لشريعة الرب. وهذه قصص الرسل في القرآن الكريم ناقضة لبنيان قاعدته. وفي بعضها التصريح بعدم القوة والمنعة كقوله تعالى حكاية عن لوط عليه السلام ﴿قال لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد﴾ أم أيهم قامت دعوته بعصبية قومه؟ أإبراهيم الخليل؟ أم موسى الكليم؟ أم عيسى الروح الكريم؟ أم خاتم النبيين؟ عليه وعليهم الصلاة والتسليم. ألم تكن جل مزايا بني هاشم في قريش الفضائل الأدبية دون الحربية؟ ألم يكن جل اضطهاده وصده عن تبليغ دعوة ربه من رؤساء قريش؟ ألم يكونوا هم الذين ألجؤوه إلى الهجرة، وهم الذين نزل الله فيهم ﴿وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك﴾؟ حتى هاجر مستخفياً. وسمى الله هجرته إخراجاً ـ أي نفياً وإبعاداً ـ بمثل قوله ﴿يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم﴾ حتى نصره الله تعالى بضعفاء المهاجرين والأنصار. وما آمن أكثر قريش إلا بعد أن أظهره الله عليهم وخذلهم في حروبهم له.

نعم إن بعض كلام ابن خلدون في حكمة جعل الخلافة في قريش صحيح، وهو مكانتهم العليا في الجاهلية والإسلام التي لم ينازعهم فيها أحد من العرب، وأولى أن لا ينازعهم فيها من يدين بالإسلام من العجم؛ وذلك من أسباب جمع الكلمة، وقد أشار إلى ذلك الصدّيق رضي الله تعالى عنه في احتجاجه على الأنصار. وأما عصبية القوة الحربية فلم تكن علة ولا جزء علة لجعل الخلافة في قريش، لأن الإسلام قد قضى على هذه العصبية الجاهلية ـ يعترف ابن خلدون كغيره بذلك ـ فلا يمكن أن يجعلها علة من علل شرعه القويم الذي مداره على جعل القوة تابعة للحق، خلافاً لسائر المبطلين من البشر الذين يجعلون القوة فوق الحق، فإما أن يكون تابعاً لها، وإما أن تقضي عليه قبل أن يقضي عليها.

وبهذا البيان الوجيز يعلم سائر ما في كلام ابن خلدون من شوب الباطل بتحكيم قاعدته في

تصحيح عمل معاوية حتى في استخلاف يزيد، وجعله مجتهداً مخطئاً في قتال أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ومصيباً في استخلاف يزيد الذي أنكره عليه أكبر علماء الصحابة فنفذه بالخداع والقوة والرشوة. فهو يزعم أن معاوية كان عالماً بقاعدته في أن الأمور العامة لا تتم إلا بشوكة العصبية، وبأن عصبية العرب كلهم قد انحصرت في قومه بني أمية؛ وأن جعل الخلافة شورى في أهل الحل والعقد من أهل العلم والعدالة والكفاية من وجهاء قريش غير بني أمية لم يعد ممكناً. وكل هذا باطل. وفي كلام ابن خلدون شواهد على بطلانه وليس من مقصدنا إطالة القول في بيان ذلك هنا.

وحسبنا أن نقول إن عصبية العرب لم تنحصر في بني أمية لا بقوتها الحربية ولا بثقة الأمة بعدلهم وكفاءتهم، وإنما افترصوا حياء عثمان وضعفه فنزوا على مناصب الإمارة والحكم في الأمصار الإسلامية التي هي قوة الدولة ومددها. واصطنعوا من محبي الدنيا من سائر بطون قريش وغيرهم من يعلمون أنهم يواتونهم وأكثر هؤلاء ممن لم يعرفوا من الإسلام إلا بعض الظواهر. وهم مع الحكام أتباع كل ناعق فتوسلوا بهم إلى سنّ سنّة الجاهلية. والقضاء بها على خلافة النبوة الشرعية.

ولو شاء معاوية أن يجعلها شورى كما نصح له بعض كبراء الصحابة (رض) ويجعل قومه وغيرهم مؤيدين لمن يُنتخب انتخاباً شرعياً بالاختيار من أهل الشورى لفعل، وما منعه إلا حب الدنيا وفتنة الملك، ولكن عمر بن عبد العزيز لم يكن يستطيع ذلك بعد أن استفحل أمرهم، وصاروا محيطين بمن يتولى الأمر منهم.

وفي كتاب الفتن من صحيح **البخاري** أن أبا برزة الصحابي الجليل سُئل ـ وكان بالبصرة ـ عن التنازع على الخلافة بين مروان وابن الزبير والخوارج ـ وهو أثر سنّة معاوية ـ فقال: «احتسبت عند الله أني أصبحت ساخطاً على أحياء قريش، إنكم يا معشر العرب كنتم على الحال الذي علمتم من الذلة والقلة والضلالة وإن الله أنقذكم بالإسلام وبمحمد ﷺ حتى بلغ بكم ما ترون وهذه الدنيا التي أفسدت بينكم. إن ذاك الذي في الشام والله إن يقاتل إلا على الدنيا، وإن هؤلاء الذين بين أظهركم والله إن يقاتلون إلا على الدنيا، وإن ذاك الذي بمكة والله إن يقاتل إلا على الدنيا»، ويعني بالذين بين أظهرهم الخوارج الذي يسمون القراء ولذلك جاء في رواية أخرى زيادة: يزعمون أنهم قراؤكم.

نعم إن الأولين من بني أمية وبني العباس استخدموا طبيعة الملك وتوسلوا به إلى مقاصد الخلافة كنشر الإسلام ولغته وإعزازه وفتح الممالك وإقامة العدل بين الناس كافة، إلا ما كان من الانتقام من المتهمين بطلب الخلافة ومن التصرف في بيت المال. قال ابن خلدون بعد تفصيل له في هذا الباب: «فقد صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحرّي الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق. ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده، ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً وجرت طبيعة التغلّب إلى

غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ. وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب، والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضهما ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك الأعاجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركاً، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء. . . فقد تبيّن أن الخلافة وجدت بدون الملك أولاً ثم التبست معانيها واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة».

وهذه الخلاصة التي ذكرها ابن خلدون تدلّ على صحة قولنا الذي كررناه مراراً وهو أن خلفاء بني أمية وبني العباس قد جمعوا بين عظمة الملك ونعيمه وترفه وبين مقاصد الخلافة من نشر الدين والحق والعدل، وأن الفساد دبّ إليهم بالتدريج، وما زال يفتك بهم حتى أزال ملكهم، وأكثر المسلمين لا يشعرون بسير السنن الاجتماعية فيهم، والأقلون لا يستطيعون تلافي الفساد وتداركه قبل أن ينتهي إلى غايته من هلاك الأمة.

وإنما كان يتلافى بالنظام الذي تقام به الخلافة ـ فالنظام قد أوجد أدياناً ومذاهب باطلة، وثبت دولاً جائرة، فكيف لا يحفظ به الحق الراسخ رسوخ الأطواد؟ فوالحق الذي يعلو ولا يعلى، لو أن المسلمين بذلوا من العناية لإعادة الخلافة إلى نصابها، عُشر ما بذلت فرق الباطنية لإفسادها لعادت أقوى ما كانت وسادوا بها الدنيا كلها.

هذا وإن ما فات المسلمين في القرون الوسطى لا ينبغي أن يفوتهم في هذا العصر الذي عرف البشر فيه من سنن الله تعالى في الاجتماع البشري ومن فوائد النظام وأحكامه ما لم يكونوا يعرفون.

الترك العثمانيون والخلافة والتفرنج

كان أجدر المسلمين بالسبق إلى هذا رجال الدولة العثمانية، ولا سيما الذين يقيمون في الآستانة والرومللي من بلاد أوربة، يشاهدون تطور شعوبها وترقيهم في العلوم والفنون والنظام، ولكن دولتهم لم تكن دولة علوم وفنون. لأنه لم يكن لهم لغة علمية مدونة قابلة لذلك إلا في أثناء القرن الماضي. ولم يكن يتعلم علوم الإسلام منهم إلا قليل من المقلدين، ولهذا جعلوا سلطة سلاطينهم شخصية مطلقة، حتى بعد تحليتهم بلقب الخلافة. فلما صاروا يدرسون تاريخ أوربة وقوانينها، وثوراتها على حكوماتها لإزالة استبدادها، ظنوا أن لا سبيل لتقييد استبدادهم ومنع ظلمهم إلا بتقليد أوربة في شكل حكوماتها الملكية المقيدة، ثم رجحوا في هذا الزمن الجمهورية لأنهم رأوا أن جعل السلطان مقدساً غير مسؤول كما قرّروه في قانونهم الأساسي لم يف بالغرض. ولو درسوا الشريعة دراسة استقلالية كما يدرسون القوانين لوجدوا فيها مخرجاً أوسع وأفضل من القانون الأساسي السابق، ومن الخلافة الروحية وحكومة الجمعية الوطنية الحاضرة.

أسّس مدحت باشا وأعوانه الدستور العثماني فمزّق السلطان عبد الحميد شملهم وداس دستورهم مدة ثلث قرن كان فيها الحاكم المطلق الذي لا رادّ لأمره، ولا معقب لحكمه، والشرع

والقانون تحت إرادته، منتحلاً لنفسه ما اختصّ به رب العزة نفسه دون خلقه، بقوله تعالى ﴿لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون﴾، والناس في المملكة العثمانية ومصر وتونس والهند يقولون: قال الخليفة الأعظم وفعل الخليفة الأعظم، فإن قال أحد العثمانيين المظلومين في أنفسهم وفي أمتهم ووطنهم إنه أساء وظلم، لعنوه وحكموا عليه بالخيانة أو بالكفر. فكان هذا سبباً لاعتقاد هؤلاء المتفرنجين من الترك أن منصب الخلافة نفسه عقبة في طريق ما يبغون من تقليد أوربة في شكل حكوماتها المقيّدة، من حيث إن الخليفة يجب أن يُطاع مطلقاً ولا يجوز أن يعصى، ولا أن يقيد بقانون، ومن حيث إن رياسته للدولة تجعلها مضطرة لمراعاة أحكام الشريعة الإسلامية في السياسة والإدارة والقضاء والتعليم، وإلى تعلم اللغة العربية التي يتوقف عليها فهم الشريعة، وهذه قيود تنافي ما يبغون تقليد الافرنج فيه لاستقلال أمتهم التركية، بجعل سلطتها في الحكم والدولة لها، لا تتقيد فيه بقيد ما من شريعة أخرى، ولا لغة أخرى، وهو ما يعبّرون عنه «بالحاكمية الملية».

إحياء الجنسية الطورانية

عزم هؤلاء المتفرنجون على إحياء الجنسية التركية الطورانية وجعلها مستقلة أتم الاستقلال في الحكم والتشريع، والعقائد والآداب، غير مقيدة فيه بقيد مستمد من أمة أخرى ـ بل أقول بلغة صريحة فصيحة: غير مقيدين فيه بالشريعة الإسلامية ولا بالدين الإسلامي. وقد مهّدوا له السبيل بما ألّفوا له من الكتب والرسائل، ووضعوا له من الأناشيد والقصائد، وواتتهم السلطة الاتحادية على ذلك، ولكن عارضهم فيه جمهور الشعب التركي الذي يريدون هذا له وبه وفيه، وهو شعب متدين بالإسلام، وسلطانه يعترف له أكثر مسلمي الأرض بأنه خليفة النبي ﷺ، فوجدوا أن لدولتهم به نفوذاً روحياً في هذه الشعوب الإسلامية قد جعل لها مكانة خاصة لدى الدول الكبرى في سياستها، له فائدة من جهة وغائلة من جهة أخرى، فإن هذه الدول تضطر إلى مراعاتها في بعض الأمور لكيلا تهيج عليها رعاياها المسلمين باتهامها بعداوة دولة الخلافة، وتقبل منها كل عذر تعتذر به عن بعض ما يراد منها بأنه مما لا يستطاع صدوره من خليفة المسلمين، ولهذا السبب نفسه تجمع على عداوة هذه الدولة والكيد لها، والسعي لاضعافها أو إعدامها لتستريح من تأثير منصب الخلافة في رعاياها المسلمين. ولهذا فشا في هؤلاء المتفرنجين الاعتقاد بأن ضرر الخلافة عليهم أكبر من نفعه لهم، ثم تزلزل هذا الاعتقاد عند بعضهم منذ حرب طرابلس الغرب إلى الآن، وقد كان الاتحاديون على تهورهم بين إقدام وإحجام، للفصل في هذه المسألة وجعل السيادة الطورانية فوق سيادة الإسلام.

وسائل المتفرنجين لإماتة الدين

تعارض المانع والمقتضي، فاتخذوا لإزالة الموانع وسائل (منها) بث الإلحاد والتعطيل في المدارس الرسمية ولا سيما العسكرية وفي الشعب جميعاً وألفوا لذلك كتباً ورسائل بأساليب مختلفة، (ومنها) تربية النابتة الحديثة في المدارس وفي الجيش على العصبية الجنسية، وإحلال خيالها محل الوجدان الديني بجعلها هي المثل الأعلى للأمة، والفخر برجالها المعروفين في التاريخ

وإن كانوا من المفسدين المخربين، بدلاً من الفخر برجال الإسلام من الخلفاء الراشدين، وغيرهم من السلف الصالحين، ولهم في ذلك أشعار وأناشيد كثيرة يتغنى بها التلاميذ والجنود وغيرهم، (ومنها) التدرج في محو كل ما هو إسلامي في أعمال الحكومة، وإضعاف سلطة المشيخة الإسلامية، حتى إنهم سلبوا منها الرياسة على المحاكم الشرعية، ووضعوا قانوناً للأحكام الشخصية، (ومنها) إضعاف التعليم الديني حتى إنهم حدّدوا عدد من يتخرج في المدارس الدينية فجعلوه قليلاً لا يكفي للمحافظة على الدين والشرع، (ومنها) جعل الخلافة والسلطنة مظهراً مؤقتاً لا أمر لصاحبه ولا نهي، ولكن يستفاد من اسمه في تنفيذ ما لا يقبله الجمهور من غيره، حتى شاع أنهم كانوا يصدرون الإرادات السنية بإمضاء السلطان محمد رشاد وهو لا يدري، (ومنها) إفساد الآداب والأخلاق الإسلامية بالعمل فأباحوا للنساء التركيات هتك الحجاب والتبرّج والتهتك بل أباحوا لهن البغاء وكانت إباحته قاصرة من قبل على غير المسلمات. وقد حدّثني الأمير شكيب ارسلان في (جنيف سويسرة) عن طلعت باشا الصدر الأعظم أن عاهل الألمان لما زار الآستانة في أثناء الحرب ورأى النساء التركيات سافرات متبرّجات عذله على ذلك وذكر له ما فيه من المفاسد الأدبية والمضار الاقتصادية التي تئن منها أوربة وتعجز عن تلافيها. وقال له إن لكم وقاية من ذلك كله بالدين أفتزيلونها بأيديكم؟

منتهى سلطة الخليفة وشيخ الإسلام

لم يكن منصب الخلافة الذي يتحلى بلقبه السلطان مانعاً للإتحاديين من عمل من الأعمال التي تهدم الدين وتمحو أثره من الدولة ثم من الأمة، لأن الخلافة لم تكن إلا لقباً رسمياً له بعض من التأثير في خارج الدولة كاحترام الدول له وتعلّق مسلمي رعاياها ومن تحت نفوذها منهم به. وأما داخل الدولة بل الدولة نفسها، فلم يكن للخليفة فيها ديوان خاص ذو نظام وتقاليد يستعين به الخليفة على شيء من أعمال الحكومة في إقامة الشرع والمحافظة على الدين، والنظر في مصالح المسلمين. لم يكن في (المابين الهمايوني) مستوى الخليفة السلطان شيء من هذا.

وإنما كان يوجد في الوزارة عضو يسمى شيخ الإسلام، وله دار تسمى (باب المشيخة الإسلامية) هي مقر رجال الفتوى وإدارة المحاكم الشرعية وإدارة التعليم الديني. ولكن المشيخة الإسلامية بلغت من الضعف أن صارت عاجزة عن حفظ هذه المصالح الخاصة بها، فلم يقدر شيخ الإسلام أن يمنع الحكومة الاتحادية من سلب المحاكم الشرعية منه وجعلها تابعة للعدلية (الحقانية) ولا من التضييق على التعليم الديني، فهل يقدر على منعها من إباحة الزنا للمسلمات، أو غيرها من تلك الموبقات؟ وأهم أسباب هذا الضعف أن المشيخة لم تكن إلا مصلحة رسمية لم تعنَ في يوم من الأيام بشيء من خدمة الدين الروحية التي تجعل لها سلطة معنوية في الشعب الإسلامي في داخل المملكة ولا خارجها، ليكون لها من قوته الدينية ما تهابه الحكومة وتخشاه فتؤيد به نفوذها، ونفوذ الخليفة الذي ترك الأمور الدينية والمصالح الإسلامية لها.

ضعف ما عدا العسكرية في الدولة

الحق أقول إن الدولة العثمانية قد برّحت بها الأدواء الاجتماعية، والدسائس والتعاليم الأجنبية، حتى أوهنت جميع قواها المادية والمعنوية، فلم يبقَ فيها إلا القوة الحربية، المتمتعة بشيء من النظام والسلاح العصري، فلا يستطيع أحد أن يحدث فيها انقلاباً ما إلا بقوة الجيش. عرف ذلك الإتحاديون فعملوا به ما عملوا، وأساؤا به حتى قضوا على هذه السلطنة (الامبراطورية) وصدق قولنا فيهم عند سلب حزب الائتلاف السلطة منهم «فإن عادوا كرة ثانية، كانت هي القاضية».

ما نقترحه على الترك في مسألة الخلافة

هذا وإن الله تعالى قد وفّق هذه القوة العسكرية الهادمة، بما كان من تلك السياسة الجاهلة الظالمة، إلى إنقاذ جلّ البلاد التركية، من براثن الدول الأوربية، بعد أن نشبت فيها، وكاد يتمّ يأس العالم كله منها، وألّفوا حكومة جمهورية تركية، قررت ما قررت في مسألة الخلافة الإسلامية. فالذي نراه بعد طول الروية، والنظر في المسألة من الوجهتين الإسلامية والاجتماعية أن ما قرروه بادىء الرأي يجب أن يكون تدبيراً مؤقتاً، لا أمراً مبرماً مؤبداً، وأن تترك السلطة العسكرية أمر الحكومة بعد الصلح إلى مجلس منتخب من الشعب، ينتخبه بحرية حقيقية، لا سيطرة عليها للحكومة ولا للجندية، وأن يترك أمر الخلافة إلى الشعوب الإسلامية كلها، والحكومات المستقلة وشبه المستقلة منها، وأن يؤلّف له لجنة أو جمعية مختلطة حرة مركزها الآستانة، تدرس كل ما يكتبه وما يقترحه أهل العلم والرأي في المسألة، ويكون ذلك تمهيداً لعقد مؤتمر إسلامي يعقد بعد الصلح بسنة أو أكثر من سنة.

ونرى أن تؤلّف الحكومة التركية العليا لجنة أخرى للبحث فيما يجب أن تكون عليه علاقتها مع الأمة العربية، ومع غيرها من الشعوب الإسلامية، وما يمكن أن تفيدها وتستفيد منها بمكانتها العسكرية والمدنية والدينية، وأن يكون أعضاء اللجنتين أو بعض أعضائها من أركان مؤتمر الخلافة هم الذين يضعون برنامجه، ويقرّرون نظامه، بعد تمحيص ما يجمعونه من الآراء والمعلومات في كل ما يتعلق بالمسألة.

وقد تناقلت الجرائد أن حكومة أنقرة ستشاور العالم الإسلامي في الخلافة، ولكن الشورى الصحيحة النافعة لا تتمّ إلا بالنظام، وحسن الاختيار من الأفراد والأقوام. فعسى أن يختار لكل لجنة أهلها من أُولي النهى، وأن توفّق كل منها لتحقيق الحق في عملها، وأن ينتهي ذلك باقتناع أهل الحل والعقد من الترك، ببذل نفوذهم لإقامة الإمامة الحق، لإصلاح ما أفسدت جهالة المسلمين ومادية الأوربيين في الأرض، فقد استدار الزمان، واشتدت حاجة البشر إلى إصلاح القرآن، وضعفت معارضة المقلدة الجامدين، وظهر ضرر عصبية الأمويين والعباسيين والعثمانيين، وضلال الافرنج والمتفرنجين. فطوبى للمجدّدين المصلحين، وويل للمقلّدين المغرورين، والعاقبة للمتقين ﴿إن هذا لهو حق اليقين * ولتعلمنّ نبأه بعد حين﴾.



نصوص حول
الإسلام وأصول الحكم ،
والخلافة والحكومة في الإسلام *

علي عبد الرازق

١٩٥٢

(*) اخترنا نصّين من بحث «الإسلام وأصول الحكم». ويشير إليهما علي عبد الرازق بصيغة الكتاب الأول بعنوان «الخلافة والإسلام» والكتاب الثالث بعنوان «الخلافة والحكومة في التاريخ» وقد اعتمدنا في هذا الإقتباس على طبعة دار مكتبة الحياة، نقد وتعليق ممدوح حقي، بيروت ١٩٧٨، وعلى طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، تحقيق ودراسة محمد عمارة، بيروت ١٩٧٢ .

□ علي عبد الرازق

ـ ١ ـ

الخلافة والإسلام

الخلافة وطبيعتها

الخلافة في اللغة ـ في الاصطلاح ـ معنى قولهم بنيابة الخليفة عن الرسول ﷺ ـ سبب التسمية بالخليفة وحقوق الخليفة في رأيهم ـ الخليفة مقيّد عندهم بالشرع ـ الخلافة والملك ـ من أين يستمد الخليفة ولايته؟ ـ استمداده الولاية من الله ـ استمداده الولاية من الأمة ـ ظهور مثل ذلك الخلاف بين علماء الغرب.

(١) الخلافة لغة مصدر تخلَّف فلان فلاناً إذا تأخر عنه، وإذا جاء خلف آخر، ويقال خَلف فلان فلاناً إذا قام بالأمر عنه، إما معه وإما بعده. قال تعالى ﴿ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون﴾[١]. والخلافة النيابة عن الغير، إما لغيبة المنوب عنه وإما لموته وإما لعجزه إلخ. والخلائف جمع خليفة، وخلفاء جمع خليف[٢] والخليفة السلطان الأعظم[٣].

(٢) والخلافة في لسان المسلمين، وترادفها الإمامة، هي «رياسة عامة» في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي ﷺ»[٤]. ويقرب من ذلك قول البيضاوي[٥] «الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول عليه السلام في إقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة، على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة»[٦].

وتوضيح ذلك ما قال ابن خلدون «والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في

(١) سورة الزخرف، ٦٠.
(٢) راجع المفردات في غريب القرآن للأصفهاني.
(٣) القاموس والصحاح وغيرهما.
(٤) عبد السلام في حاشيته على الجوهرة، ص ٢٤٢.
(٥) ناصر الدين أبو سعيد عبدالله ابن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي توفي سنة ٧٩١ هـ.
(٦) مطالع الأنظار على طوالع الأنوار.

مصالحهم الأخروية، والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[1].

(٣) وبيان ذلك أن الخليفة عندهم يقوم في منصبه مقام الرسول ﷺ، وقد كان ﷺ في حياته يقوم على أمر ذلك الدين، الذي تلقاه من جانب القدس الأعلى، ويتولى تنفيذه والدفاع عنه، كما تولى ابلاغه عن الله تعالى، ودعوة الناس إليه.

وعندهم أن الله جل شأنه كما اختار محمداً ﷺ لدعوة الحق، وابلاغ شريعته المقدسة إلى الخلق، قد اختاره أيضاً لحفظ ذلك الدين وسياسة الدنيا به[2].

فلما لحق ﷺ بالرفيق الأعلى قام الخلفاء من بعده مقامه في حفظ الدين وسياسة الدنيا به.

(٤) وسمي القائم بذلك «خليفة وإماماً، فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة، في اتباعه والاقتداء به، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته فيقال خليفة باطلاق، وخليفة رسول الله، واختلف في تسميته خليفة الله، فأجازه بعضهم. ومنع الجمهور منه... وقد نهى أبو بكر عنه لما دُعي به، وقال لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله ﷺ»[3].

(٥) فالخليفة عندهم ينزل من أمته بمنزلة الرسول ﷺ من المؤمنين، له عليهم الولاية العامة، والطاعة التامة، والسلطان الشامل، وله حق القيام على دينهم، فيقيم فيهم حدوده، وينفذ شرائعه، وله بالأولى حق القيام على شؤون دنياهم أيضاً. وعليهم أن يحبوه بالكرامة كلها لأنه نائب رسول الله ﷺ، وليس عند المسلمين مقام أشرف من مقام رسول الله ﷺ، فمن سما إلى مقامه فقد بلغ الغاية التي لا مجال فوقها لمخلوق من البشر. عليهم أن يحترموه لإضافته إلى رسول الله، ولأنه القائم على دين الله، والمهيمن عليه، والأمين على حفظه. والدين عند المسلمين هو أعز ما يعرفون في هذا الكون، فمن ولي أمره فقد ولي أعز شيء في الحياة وأشرفه.

عليهم أن يسمعوا له ويطيعوا «ظاهراً وباطناً»[4] لأن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله[5].

فنصح الإمام ولزوم طاعته فرض واجب، وأمر لازم، ولا يتم إيمان إلا به، ولا يثبت إسلام إلا عليه[6].

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ١٨٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص ١٨١.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص ١٨١.

(٤) حاشية الباجوري علي الجوهرة.

(٥) روي ذلك عن أبي هريرة رضي الله عنه، راجع العقد الفريد لابن عبد ربه، ج ١، ص ٥، طبع مطبعة الشيخ عثمان عبد الرازق بمصر سنة ١٣٠٢ هـ.

(٦) منه أيضاً.

وجملة القول إن السلطان خليفة رسول الله ﷺ، وهو أيضاً حمى[1] الله في بلاده، وظله الممدود على عباده، ومن كان ظل الله في أرضه وخليفة رسول الله ﷺ فولايته عامة ومطلقة، كولاية الله تعالى وولاية رسوله الكريم، ولا غرو حينئذ أن يكون له حق التصرف «في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم»[2].

وأن يكون له وحده الأمر والنهي، وبيده وحده زمام الأمة، وتدبير ما جل من شؤونها وما صغر. كل ولاية دونه فهي مستمدة منه، وكل وظيفة تحته فهي مندرجة في سلطانه، وكل خطة دينية أو دنيوية فهي متفرعة عن منصبه، «لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا»[3]، «فكأنها الإمام الكبير، والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها، وداخلة فيها، لعموم نظر الخلافة، وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم»[4].

وليس للخليفة شريك في ولايته، ولا لغيره ولاية على المسلمين، إلا ولاية مستمدة من مقام الخلافة، وبطريق الوكالة عن الخليفة. فعمال الدولة الإسلامية وكل من يلي شيئاً من أمر المسلمين في دينهم أو دنياهم من وزير أو قاض أو وال أو محتسب أو غيرهم، كل أولئك وكلاء للسلطان ونواب عنه. وهو وحده صاحب الرأي في اختيارهم وعزلهم، وفي إفاضة الولاية عليهم، وإعطائهم من السلطة بالقدر الذي يرى، وفي الحد الذي يختار.

(٦) قد يظهر من تعريفهم للخلافة ومن مباحثهم فيها أنهم يعتبرون الخليفة مقيداً في سلطانه بحدود الشرع لا يتخطاها، وأنه مطالب حتماً بأن يسلك بالمسلمين سبيلاً واحدة معينة من بين شتى السبل، هي سبيل واضحة من غير لبس، ومستقيمة من غير عوج، قد كشف الشرع الشريف عن مبادئها وغاياتها، وأقام فيها إماراتها، ومهد مدارجها، وأنار فجاجها، ووضع فيها منازل للسالكين، ووحد الخطى للسائرين، فما كان لأحد أن يضل فيها ولا يشقى، وما كان لخليفة أن يفرّط فيها ولا أن يطغى. هي سبيل الدين الإسلامي التي قام محمد ﷺ يوضحها للناس حقبة من الدهر طويلة. هي السبيل التي حددها كتاب الله الكريم وسنّة محمد وإجماع المسلمين.

نعم هم يعتبرون الخليفة مقيداً بقيود الشرع، ويرون ذلك كافياً في ضبطه يوماً إن أراد أن يجمح، وفي تقويم ميله إذا خيف أن يجنح. وقد ذهب قوم منهم إلى أن الخليفة إذا جار أو فجر انعزل عن الخلافة.

(٧) وقد فرقوا من أجل ذلك بين الخلافة والملك، بأن «الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح

---

(١) وفي خطبة للمنصور بمكة قال: أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وارادته، وأعطيه بإذنه، فقد جعلني الله عليه قفلاً إن شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم وقسم أرزاقكم، وإن شاء أن يقفلني عليها أقفلني إلخ. راجع العقد الفريد، ج ٢، ص ١٧٩.

(٢) طوالع الأنوار وشرحه مطالع الأنظار، ص ٤٧٠.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص ٢٢٣.

(٤) مقدمة ابن خلدون، ص ٢٠٧.

الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي إلخ»[١]. ولذلك يقرر ابن خلدون أن الخلافة الخالصة كانت في الصدر الأول إلى آخر عهد علي.

«ثم صار الأمر إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس، إلى الرشيد وبعض ولده، ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها، من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ، وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك، ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب، والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضهما ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركاً، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء إلخ»[٢].

(٨) قد كان واجباً عليهم، إذ أفاضوا على الخليفة كل تلك القوة، ورفعوه إلى ذلك المقام، وخصوه بكل هذا السلطان، أن يذكروا لنا مصدر تلك القوة التي زعموها للخليفة، أنّى جاءته؟ ومن الذي حباه بها، وأفاضها عليه؟

لكنهم أهملوا ذلك البحث، شأنهم في أمثاله من مباحث السياسة الأخرى، التي قد يكون فيها شبه تعرُّض لمقام الخلافة ومحاولة البحث فيه والمناقشة.

على أن الذي يستقرىء عبارات القوم المتصلة بهذا الموضوع يستطيع أن يأخذ منها بطريق الاستنتاج إن للمسلمين في ذلك مذهبين:

(٩) المذهب الأول أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته.

ذلك رأي تجد روحه سارية بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضاً. وكل كلماتهم عن الخلافة ومباحثهم فيها تنحو ذلك النحو، وتشير إلى هذه العقيدة. وقد رأيت فيما نقلنا لك آنفاً[٣] إنهم جعلوا الخليفة ظل الله تعالى، وأن أبا جعفر المنصور زعم أنه إنما هو سلطان الله في أرضه.

وكذلك شاع هذا الرأي وتحدث به العلماء والشعراء منذ القرون الأولى. فتراهم يذهبون دائماً إلى أن الله جل شأنه هو الذي يختار الخليفة ويسوق إليه الخلافة، على نحو ما ترى في قوله:

جاء الخلافة أو كانت له قدراً   كما أتى ربه موسى على قدر

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ١٨٠.

(٢) راجع فصل (في انقلاب الخلافة إلى الملك)، ص ١٩١ وما بعدها من مقدمة ابن خلدون.

(٣) ص ١٥٤.

وقول الآخر:

ولقــــــد أراد الله إذ ولاّكهـــــــا ... مــن أمــة إصــلاحهــا ورشــادهــا

وقال الفرزدق[1]:

هشــام[2] خيــار الله للنــاس والــذي ... بـه ينجلـي عـن كـل أرض ظـلامهـا
وأنـــت لهـــذا النــاس بعــد نبيهــم ... سمــاء يــرجـى للمحـول غمــامهـا

ولقد كان شيوع هذا الرأي وجريانه على الألسنة مما سهَّل على الشعراء أن يصلوا في مبالغتهم إلى وضع الخلفاء في مواضع العزة القدسية أو قريباً منها حتى قال قائلهم:

مــا شئــت لا مــا شــاءت الأقـدار ... فــاحكـم فـأنـت الـواحـد القهّـار

وقال طريح[3] يمدح الوليد بن يزيد[4]:

أنـت[5] ابـن مسلنطـح البطـاح ولـم ... تطـرق عليـك الحنــى والــولــج
طــوبــى لفــرعيــك مــن هنــا وهنــا ... طــوبــى لأعــراقــك التــي نشــج
لـو قلـت للسيـل دع طـريقـك والمـو ... ج عليـــه كـــالهضـــب يعتلـــج
لســـاخ وارتـــد أو لكـــان لـــه ... فــي ســائــر الأرض عنـك منعـرج

وإذا أنت رجعت إلى كثير مما ألَّف العلماء، خصوصاً بعد القرن الخامس الهجري، وجدتهم إذا ذكروا في أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صنف البشر، ووضعوه غير بعيد من مقام العزة الإلهية.

ودونك مثالاً لذلك ما جاء في خطبة نجم الدين القزويني[6] في أول الرسالة الشمسية في

---

(١) أبو فراس همام بن غالب بن صعصعة قيل أنه تجاوز المائة من سني عمره وتوفي بالبصرة سنة ١١٠ وقيل ١١٢، وقيل ١١٤. راجع ديوان الفرزدق، طبع المكتبة الأهلية ببيروت.

(٢) هشام بن عبد الملك عاشر الخلفاء الأمويين توفي سنة ١٢٥ بالرصافة وكان عمره خمسا وخمسين سنة، راجع تاريخ أبي الفداء، ج ١، ص ٢٠٣، ٢٠٤، الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية بمصر.

(٣) طريح بن اسماعيل الثقفي مدح الوليد بن يزيد، ثم مدح أبا جعفر المنصور، راجع الأغاني، ج ٤، ص ٧٤ وما بعدها، طبع مطبعة التقدم بمصر.

(٤) هو حادي عشر خلفاء بني أمية قتل سنة ١٢٦ هـ راجع تاريخ أبي الفداء، ج ١، ص ٢٠٥.

(٥) المسلنطح من البطاح ما اتسع واستوى سطحه، وتطرق عليك: تطبق عليك وتغطك وتضيّق مكانك، يقال طرقت الحادثة بكذا وكذا إذا أتت بأمر ضيق معضل، والحني كالعصي جمع حنا كعصا، ما انخفض من الأرض. والولج كل متسع في الوادي الواحدة ولجة، ويقال الولجات بين الجبال مثل الرحبات. أي لم تكن بين الحني والولج فيخفي مكانك، أي لست في موضع خفي من الحسب، والوشيج أصول النبت يقال اعراقك واشجة في الكرم أي نابتة فيه، يعني أنه كريم الأبوين من قريش وثقيف. الأغاني، ج ٤، ص ٨١ مع تصرف.

(٦) نجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالكاتبي توفي سنة ٤٩٣ هـ.

القواعد المنطقية حيث قال: «فأشار إليَّ من سعد بلطف الحق، وامتاز بتأييده من بين كافة الخلق، ومال إلى جنابه الداني والقاصي، وأفلح بمتابعته المطيع والعاصي، إلخ».

وقال شارح تلك الرسالة قطب الدين الرازي[1] في خطبة شرحه «وخدمت به عالي حضرة من خصَّه الله تعالى بالنفس القدسية، والرياسة الأنسية... اللائح من غرته الغراء لوائح السعادة الأبدية، الفائح من همته العلياء روائح العناية السرمدية... شرف الحق والدولة والدين. رشيد الإسلام ومرشد المسلمين إلخ».

ويقول عبد الحكيم السيالكوتي[2] في حاشيته على الشرح المذكور «جعلته عراضة لحضرة من خصَّه الله تعالى بالسلطة الأبدية، وأيده بالدولة السرمدية.... مروج الملة الحنيفية البيضاء، مؤسس قواعد الشريعة الغراء، ظل الله في الأرضين، غياث الإسلام والمسلمين، عامر بلاد الله، خليفة رسول الله، المؤيد بالتأييد والنصر الرباني إلخ»[3].

وجملة القول إن استمداد الخليفة لسلطانه من الله تعالى مذهب جار على الألسنة، فاش بين المسلمين.

(١٠) وهناك مذهب ثان قد نزع إليه بعض العلماء وتحدثوا به، ذلك هو أن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة. فهي مصدر قوته، وهي التي تختاره لهذا المقام.

ولعل الحطيئة[4] قد نزع ذلك المنزع حين يقول لعمر بن الخطاب:

أنت الإمام الذي من بعد صاحبه	ألقى إليك مقاليد النهى البشر
لم يؤثروك بها إذ قدموك لها	لكن لأنفسهم كانت بك الأثر

وقد وجدنا ذلك المذهب صريحاً في كلام العلامة الكاساني[5] في كتابه البدائع. قال[6]: «وكل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء... لا يختلفان إلا في شيء واحد، وهو أن الموكل إذا مات أو خلع ينعزل الوكيل، والخليفة إذا مات أو خلع لا تنعزل قضاته وولاته».

(١) قطب الدين محمود بن محمد الرازي توفي سنة ٧٦٦ هـ

(٢) القاضي عبد الحكيم السيالكوتي المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ المدفون بسيالكوت اهـ من كتاب اكتفاء القنوع بما هو مطبوع.

(٣) راجع في ذلك كله المجموعة التي طبعها الشيخ فرج الله زكي الكردي بالمطبعة الأميرية سنة ١٣٢٣ هـ وسنة ١٩٠٥ م.

(٤) جرول بن أوس بن مالك توفي في حدود الثلاثين للهجرة اهـ من فوات الوفيات، ج ١، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٥) أبو بكر بن مسعود بن أحمد علاء الدين ملك العلماء الكاساني مات سنة ٥٨٧ ودُفن بظاهر حلب اهـ من الفوائد البهية في تراجم الحنفية.

(٦) بدائع، ج ٧، ص ١٦.

ووجه الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضاً، وقد بطلت أهلية الولاية فينعزل الوكيل. والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة وفي حقه، بل بولاية المسلمين وفي حقوقهم، وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم، لهذا لم تلحقه العهدة كالرسول في سائر العقود، والوكيل في النكاح. وإذا كان رسولاً كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين، وولايتهم بعد موت الخليفة باقية، فيبقى القاضي على ولايته. وهذا بخلاف العزل، فإن الخليفة إذا عزل القاضي أو الوالي ينعزل بعزله ولا ينعزل بموته. لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة أيضاً حقيقة بل بعزل العامة لما ذكرنا أن توليته بتولية العامة. والعامة ولوه الاستبدال دلالة، لتعلق مصلحتهم بذلك فكانت ولايته منهم معنى في العزل أيضاً. فهو الفرق بين العزل والموت.

ومن أوفى ما وجدنا في بيان هذا المذهب والانتصار له رسالة الخلافة وسلطة الأمة التي نشرتها حكومة المجلس الكبير الوطني بأنقرة ونقلها من التركية إلى العربية عبد الغني سني بك وطبعها بمطبعة الهلال بمصر سنة ١٣٤٢ هـ/ ١٩٢٤ م.

(١١) مثل هذا الخلاف بين المسلمين في مصدر سلطان الخليفة قد ظهر بين الأوروبيين وكان له أثر فعلي كبير في تطور التاريخ الأوروبي. ويكاد المذهب الأول يكون موافقاً لما اشتهر به الفيلسوف «هُبز»[١] من أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوي. وأما المذهب الثاني فهو يشبه أن يكون نفس المذهب الذي أشتهر به الفيلسوف «لُك»[٢].

نرجو أن يكون ما سبق كافياً لك في بيان معنى الخلافة عند علماء المسلمين ومعنى قولهم[٣]: «إنها رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ».

حكم الخلافة

الموجبون لنَصب الخليفة ـ المخالفون في ذلك ـ أدلة القائلين بالوجوب ـ القرآن والخلافة ـ كشف الشبهة عن بعض آيات ـ السنة والخلافة ـ كشف شبهة من يحسب في السنة دليلاً.

(١) نَصب الخليفة عندهم واجب إذا تركه المسلمون أثموا كلهم أجمعون. يختلفون بينهم في أن ذلك الوجوب عقلي أو شرعي، وذلك خلاف لا شأن لنا به هنا، ولكنهم لا يختلفون في أنه واجب على كل حال حتى زعم ابن خلدون أن ذلك مما انعقد عليه الإجماع. قال:[٤]

(٢) «وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع منهم

---

(١) تومس هبز Thomas Hobbes ولد سنة ١٥٨٨ م راجع كتاب: A Student's History of Philosophy, by Arthur Kenyon Roger, p. 242- 250.

(٢) جُن لُك John Locke، ولد سنة ١٦٣٢، The Same Book, p. 322- 346.

(٣) مقاصد الطالبين لسعد الدين التفتازاني.

(٤) مقدمة ابن خلدون، ص ١٨١.

الأصم[1] من المعتزلة وبعض الخوارج[2] وغيرهم والواجب عند هؤلاء إنما هو امضاء أحكام الشرع فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه، وهؤلاء محجوجون بالإجماع».

(٣) ودليلهم على ذلك الوجوب:

أولاً: إجماع الصحابة والتابعين «لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه، وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام»[3].

ثانياً: إن نصب الإمام «يتوقف عليه إظهار الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، وذلك كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اللذين هما فرضان بلا شك... وبدون نصب الإمام لا يمكن القيام بهما. وإذا لم يقم بهما أحد لا تنتظم أمور الرعية، بل يقوم التناهب فيما بينهم مقام التواهب، ويكثر الظلم، وتعمّ الفوضى، ولا تفصل الخصومات التي هي من ضروريات المجتمع الإنساني، ولا شك أن ما يتوقف عليه الفرض فرض، فكان نَصب الإمام فرضاً كذلك... ومثل الأمر والنهي في التوقف على نصب الإمام الكليات الست التي تجب المحافظة عليها بالزواجر والحدود التي بيَّنها الشارع لا بغير ذلك. والكليات الست هي حفظ الدين... وحفظ النفس... وحفظ العقل وحفظ النسب... وحفظ المال... وحفظ العرض»[4] اهـ.

(٤) لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم. ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين، وإنهم لكثير، من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلاً. ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفين منهم قد أعجزهم أن يجدوا في كتاب الله تعالى حجة لرأيهم فانصرفوا عنه إلى ما رأيت، من دعوى الإجماع تارة، ومن الالتجاء إلى أقيسة المنطق وأحكام العقل تارة أخرى.

(٥) هنالك بعض آيات من القرآن كنا نحسب من الحق علينا أن نبيِّن لك حقيقة معناها، حتى لا يخيل إليك أنها تتصل بشيء من أمر الإمامة، مثل قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [٤ : ٦٢] وقوله تعالى:

---

(١) حاتم الأصم الزاهد المشهور البلخي توفي سنة ٢٣٧ هـ، تاريخ أبي الفداء، ج ٢، ص ٣٨.

(٢) واعلم أن الخوارج لم يوجبوا نصب الإمام لكن طائفة منهم وجبته عند الفتنة وطائفة أخرى عند الأمن. اهـ حاشية الكستلاني على العقائد النسفية.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص ١٨١.

(٤) القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد للشيخ محمد بخيت، ص ١٠٠.

﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [٤ : ٨٥] إلخ. ولكنا لم نجد من يزعم أن يجد في شيء من تلك الآيات دليلاً، ولا من يحاول أن يتمسك بها، لذلك لا نريد أن نطيل القول فيها، تجنباً للغو البحث، والجهاد مع غير خصم.

واعلم على كل حال أن أولي الأمر قد حملهم المفسرون في الآية الأولى على[1] «أمراء المسلمين في عهد الرسول ﷺ وبعده ويندرج فيهم الخلفاء والقضاة وأمراء السرية... وقيل علماء الشرع، لقوله تعالى: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾.

وأما أولو الأمر في الآية الثانية فهم «كبراء الصحابة البُصراء بالأمور، أو الذين كانوا يؤمَّرون منهم»[2]. وكيفما كان الأمر فالآيتان لا شيء فيهما يصلح دليلاً على الخلافة التي يتكلمون فيها.

وغاية ما قد يمكن إرهاق الآيتين به أن يقال إنهما تدلان على أن للمسلمين قوماً منهم ترجع إليهم الأمور. وذلك معنى أوسع كثيراً وأعم من تلك الخلافة بالمعنى الذي يذكرون بل ذلك معنى يغاير الآخر ولا يكاد يتصل به.

وإذا أردت مزيداً في هذا البحث فارجع إلى كتاب الخلافة للعلامة[3] السير تومس أرنلد. ففي الباب الثاني والثالث منه بيان ممتع مقنع.

وقد يكون مما يؤنسك في هذا المقام كلمة ذكرها صاحب المواقف بعد أن استدل على وجوب نصب الإمام بإجماع المسلمين، قال: «فإن قيل لا بد للإجماع من مستند، ولو كان النقل نقلاً متواتراً لتوفر الدواعي إليه، قلنا استغنى عن نقله بالإجماع فلا توفر للدواعي، أو نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان، لمن كان في زمنه عليه السلام»[4] اهـ.

فهو كما ترى يقول، إن ذلك الإجماع لا يعرف له مستند. وما كان صاحب المواقف ليلجأ إلى هذه القولة لو وجد في كتاب الله تعالى ما يصلح له مستنداً.

إنه لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾[5]. ثم لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة. إن في ذلك لمجالاً للمقال.

(٦) ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصدّ لها، بل السنّة كالقرآن أيضاً. قد تركتها ولم تتعرض لها. يدلك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء

---

(١) شرح البيضاوي.

(٢) الكشاف للزمخشري.

(٣) *The Caliphate*, by Sir Thomas W. Arnold; printed at the Clarendon Press- Oxford, 1924.

(٤) المواقف ٢، ص ٤٦٤.

(٥) سورة الأنعام، ٣٨.

من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الإجماع، ولما قال صاحب المواقف أن هذا الإجماع مما لم ينقل له سند.

(٧) يريد السيد محمد رشيد رضا أن يجد في السنّة دليلاً على وجوب الخلافة فإنه نقل عن سعد الدين التفتازاني[١] في المقاصد ما استدل به على وجوب الإمامة، ولم يكن من بين تلك الأدلة بالضرورة شيء من كتاب الله ولا من سنّة رسول الله ﷺ. فقام السيد رشيد يعترض على السعد، بأنه «قد غفل هو وأمثاله عن الاستدلال على نصب الإمام بالأحاديث الصحيحة الواردة في التزام جماعة المسلمين وإمامهم، وفي بعضها التصريح بأن من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية، وسيأتي حديث حذيفة المتفق عليه، وفيه قوله ﷺ له تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»[٢].

قبل أن نحدثك في ذلك الاعتراض نلفتك إلى أنه يتضمن تأييد ما قلناه لك، من أن العلماء لم يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث.

وليس السيد رشيد بدعاً فيما يريد أن يحتج به، فقد سبقه إلى ذلك ابن حزم الظاهري[٣] بل قد زعم هذا:

أن القرآن والسنّة قد وردا بإيجاب الإمام، من ذلك قول الله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منك﴾ [٤: ٦٢] مع أحاديث كثيرة صحاح في طاعة الأئمة وإيجاب الإمامة[٤].

وأنت إذا تتبعت كل ما يريدون الرجوع إليه من أحاديث الرسول ﷺ لم تجد فيها شيئاً أكثر من أنها ذكرت الإمامة أو البيعة أو الجماعة إلخ مثل ما روى «الأئمة من قريش» «تلزم جماعة المسلمين»، «من مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية»، «من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»[٥]، «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» إلخ إلخ[٦]، وليس في شيء من ذلك كله ما يصلح دليلاً على ما زعموه، بمعنى النيابة عن النبي ﷺ والقيام مقامه من المسلمين.

لا نريد أن نناقشهم في صحة الأحاديث التي يسوقونها في هذا الباب، وقد كان لنا في

---

(١) سعد الدين التفتازاني اسمه مسعود بن عمر، وقيل عمر بن مسعود، ولد في تفتازان، بلدة بخراسان سنة ٧٢٢ هـ وتوفي سنة ٧٩٢ بسمرقند. ثم نقل إلى سرخس اهـ راجع الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص ١٣٥ وما بعدها.

(٢) الخلافة أو الإمامة العظمى للسيد محمد رشيد رضا، ص ١١.

(٣) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ولد بقرطبة سنة ٣٨٤ وتوفي سنة ٤٥ نقلاً عن ديباجة كتاب الفصل.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ٨٧.

(٥) قال ابن حزم أن هذا الحديث لم يصح ويعيذنا الله من الاحتجاج بما لا يصح. الفصل، ج ٤، ص ١٠٨.

(٦) ذكرت كل هذه الأحاديث مفرقة في رسالة الخلافة أو الإمامة العظمى للسيد محمد رشيد رضا وغالبها مخرّج.

مناقشتهم في ذلك مجال فسيح، ولكنا نتنزَّل جدلاً إلى افتراض صحتها كلها. ثم لا نناقشهم في المعنى الذي يريده الشارع من كلمات، إمامة وبيعة وجماعة إلخ.

وقد كانت تحسن مناقشتهم في ذلك، ليعرفوا أن تلك العبارات وأمثالها في لسان الشرع، لا ترمي إلى شيء من المعاني التي استحدثوها بعد، ثم زعموا أن يحملوا عليها لغة الإسلام.

نتجاوز لهم عن كل تلك الأبواب من الجدل، نقول إن الأحاديث كلها صحيحة، نقول إن الأئمة وأولي الأمر ونحوهما إذا وردت في لسان الشرع فالمراد به أهل الخلافة وأصحاب الإمامة العظمى. وإن البيعة معناها بيعة الخليفة، وإن جماعة المسلمين معناها حكومة الخلافة الإسلامية إلخ.

نفترض ذلك كله، ونتنزَّل كل ذلك التنزُّل، ثم لا نجد في تلك الأحاديث، بعد كل ذلك، ما ينهض دليلاً لأولئك الذين يتخذون الخلافة عقيدة شرعية، وحكماً من أحكام الدين.

تكلم عيسى بن مريم عليه السلام عن حكومة القياصرة، وأمر بأن يُعطى ما لقيصر لقيصر، فما كان هذا اعترافاً من عيسى بأن الحكومة القيصرية من شريعة الله تعالى، ولا مما يعترف به دين المسيحية، وما كان لأحد ممن يفهم لغة البشر في تخاطبهم أن يتخذ من كلمة عيسى حجة له على ذلك.

وكل ما جرى في أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام من ذكر الإمامة والخلافة والبيعة إلخ لا يدل على شيء أكثر مما دل عليه المسيح حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكومة قيصر.

وإذا كان صحيحاً أن النبي عليه الصلاة والسلام قد أمرنا أن نطيع إماماً بايعناه، فقد أمرنا الله تعالى كذلك أن نفي بعهدنا لمشرك عاهدناه، وأن نستقيم له ما استقام لنا، فما كان ذلك دليلاً على أن الله تعالى رضي الشرك، ولا كان أمره تعالى بالوفاء للمشركين مستلزماً لإقرارهم على شركهم.

أولسنا مأمورين شرعاً بطاعة البغاة والعاصين، وتنفيذ أمرهم إذا تغلبوا علينا وكان في مخالفتهم فتنة تخشى، من غير أن يكون ذلك مستلزماً لمشروعية البغي، ولا لجواز الخروج على الحكومة.

أولسنا قد أمرنا شرعاً بإكرام السائلين، واحترام الفقراء، والإحسان إليهم، والرحمة بهم، فهل يستطيع ذو عقل أن يقول إن ذلك يوجب علينا شرعاً أن نوجد بيننا فقراء ومساكين.

ولقد حدَّثنا الله تعالى عن الرق، وأمرنا أن نفك رقاب الأرقاء، وأمرنا أن نعاملهم بالحسنى، وأمرنا بكثير غير ذلك في شأن الأرقاء، فما دلّ ذلك على أن الرق مأمور به في الدين، ولا على أنه مرغوب فيه.

وكثيراً ما ذكر الله تعالى الطلاق، والاستدانة، والبيع والرهن، وغيرها، وشرَّع لها أحكاماً فما دلّ ذلك بمجرده على أن شيئاً منها واجب في الدين، ولا على أن لها عند الله شأناً خاصاً.

فإذا كان النبي ﷺ قد ذكر البيعة والحكم والحكومة وتكلّم عن طاعة الأمراء، وشرّع لنا الأحكام في ذلك فوجه ذلك ما قد عرفت وفهمت.

أما بعد فإن دعوى الوجوب الشرعي دعوى كبيرة، وليس كل حديث وإن صحّ بصالح لموازنة تلك الدعوى.

الخلافة من الوجهة الاجتماعية

دعوى الإجماع ـ تمحيصها ـ انحطاط العلوم السياسية عند المسلمين ـ عناية المسلمين بعلوم اليونان ـ ثورة المسلمين على الخلافة ـ اعتماد الخلافة على القوة والقهر ـ الإسلام دين المساواة والعزة ـ الخلافة مقام عزيز وغيرة صاحبه عليه شديدة ـ الخلافة والاستبداد والظلم ـ الضغط الملوكي على النهضة العلمية والسياسية ـ لا تقبل دعوى الإجماع ـ آخر أدلتهم على الخلافة ـ لا بد للناس من نوع من الحكم ـ الدين يعترف بحكومة ـ الحكومة غير الخلافة ـ لا حاجة بالدين ولا بالدنيا إلى الخلافة ـ انقراض الخلافة في الإسلام ـ الخلافة الأسمية في مصر ـ النتيجة.

(١) زعموا وقد فاتهم كتاب الله تعالى وسنّة رسوله ﷺ «أنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول، بعد وفاة النبي ﷺ، على امتناع خلو الوقت من إمام، حتى قال أبو بكر رضى الله عنه في خطبته المشهورة، حين وفاته عليه السلام، ألا إن محمداً قد مات، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به، فبادر الكل إلى قبوله، وتركوا له أهم الأشياء، وهو دفن رسول الله ﷺ، ولم يزل الناس على ذلك، في كل عصر إلى زماننا هذا، من نصب إمام متبع في كل عصر»[١] اهـ.

(٢) نسلّم أن الإجماع حجة شرعية، ولا نثير خلافاً في ذلك مع المخالفين[٢]. ثم نسلّم أن الإجماع في ذاته ممكن[٣] الوقوع والثبوت، ولا نقول مع القائل[٤]، إن من ادّعى الإجماع فهو كاذب. أما دعوى الإجماع في هذه المسألة فلا نجد مساغاً لقبولها على أي حال. ومحال إذا طالبناهم بالدليل أن يفروا بدليل، على أننا مثبتون لك فيما يلي أن دعوى الإجماع هنا غير صحيحة

---

(١) المواقف وشرحه.

(٢) الإجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين، ومن أهل الأهواء من لم يجعله حجة مثل إبراهيم النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج وأكثر الروافض إلخ.. كشف الأسرار.

(٣) أنكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة تصور انعقاد الاجماع على أمر غير ضروري.. وذهب داود وشيعته من أهل الظاهر وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه إلى أنه لا إجماع إلا للصحابة. وقال الزيدية والإمامية من الروافض لا يصح الإجماع إلا من عترة الرسول عليه السلام أي قرابته.. ونقل عن مالك رحمه الله أنه قال لا إجماع إلا لأهل المدينة اهـ. راجع كتاب كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري على أصول الإمامة لفخر الإسلام أبي الحسين علي بن محمد بن حسين البزدوي، طبع دار الخلافة سنة ١٣٠٧ هـ، ج ٣، ص ٩٤٦ وما بعدها.

(٤) روى ذلك الإمام أحمد بن حنبل، راجع تاريخ التشريع الإسلامي لمؤلفه محمد الخضري، ص ٢٠٦.

ولا مسموعة، سواء أرادوا بها إجماع الصحابة وحدهم، أم الصحابة والتابعين، أم علماء المسلمين، أم المسلمين كلهم، بعد أن نمهّد لهذا تمهيداً.

(٣) من الملاحظ البين في تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين أن حظ العلوم السياسية فيهم كان بالنسبة لغيرها من العلوم الأخرى أسوأ حظ، وأن وجودها بينهم كان أضعف وجود، فلسنا نعرف لهم مؤلفاً في السياسة ولا مترجماً، ولا نعرف لهم بحثاً في شيء من أنظمة الحكم ولا أصول السياسة، اللهم إلا قليلاً لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلمية في غير السياسة من الفنون.

ذلك وقد توافرت عندهم الدواعي التي تدفعهم إلى البحث الدقيق في علوم السياسة، وتظاهرت لديهم الأسباب التي تعدّهم للتعمق فيها.

(٤) وأقل تلك الأسباب أنهم مع ذكائهم الفطري، ونشاطهم العلمي، كانوا مولعين بما عند اليونان من فلسفة وعلم، وقد كانت كتب اليونان التي انكبوا على ترجمتها ودرسها كافية في أن تغريهم بعلم السياسة وتحبّبه إليهم، فإن ذلك العلم قديم، وقد شغل كثيراً من قدماء الفلاسفة اليونانيين وكان له في فلسفة اليونان، بل في حياتهم، شأن خطير.

(٥) وهناك سبب آخر أهمّ. ذلك أن مقام الخلافة الإسلامية كان منذ الخليفة الأول، أبي بكر الصديق، رضي الله تعالى عنه، إلى يومنا هذا، عرضة للخارجين عليه المنكرين له. ولا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلا عليه خارج، ولا جيلاً من الأجيال مضى دون أن يشاهد مصرعاً من مصارع الخلفاء.

نعم ربما كان ذلك غالباً شأن الملوك في كل أمة وكل ملة وجيل، ولكن لا نظن أن أمة من الأمم تضارع المسلمين في ذلك، فإن معارضتهم للخلافة نشأت إذ نشأت الخلافة نفسها، وبقيت ببقائها.

ولحركة المعارضة هذه تاريخ كبير جدير بالاعتبار. وقد كانت المعارضة أحياناً تتخذ لها شكل قوة كبيرة، ذات نظام بيّن كما فعل الخوارج في زمن علي بن أبي طالب، وكانت حيناً تسير تحت ستار الأنظمة الباطنية، كما كان لجماعة الاتحاد والترقي مثلاً، وكانت تضعف أحياناً حتى لا يكاد يحسّ لها وجود، وتقوى أحياناً حتى تزلزل عروش الملوك، وكانت ربما سلكت طريق العمل متى استطاعت، وربما سارت على طريقة الدعوة العلمية أو الدينية على حسب ظروفها وأحوالها.

مثل هذه الحركة كان من شأنها أن تدفع القائمين بها إلى البحث في الحكم، وتحليل مصادره ومذاهبه، ودرس الحكومات وكل ما يتصل بها، ونقد الخلافة وما تقوم عليه، إلى آخر ما تتكون منه علوم السياسة. لا جرم أن العرب قد كانوا أحقّ بهذا العلم، وأولى من يواليه.

(٦) فما لهم قد وقفوا حيارى أمام ذلك العلم، وارتدوا دون مباحثه حسيرين؟ ما لهم أهملوا النظر في كتاب الجمهورية *Republic* لأفلاطون وكتاب السياسة *Politics* لأرسطو، وهم الذين بلغ من إعجابهم بأرسطو أن لقبوه المعلم الأول؟ وما لهم رضوا أن يتركوا المسلمين في جهالة مطبقة

بمبادىء السياسة وأنواع الحكومات عند اليونان، وهم الذين ارتضوا أن ينهجوا بالمسلمين مناهج السريان في علم النحو، وأن يروضوهم برياضة بيدبا الهندي في كتاب كليلة ودمنة، بل رضوا بأن يمزجوا لهم علوم دينهم بما في فلسفة اليونان من خير وشر، وإيمان وكفر؟

لم يترك علماؤنا أن يهتموا بعلوم السياسة اهتمامهم بغيرها غفلة منهم عن تلك العلوم، ولا جهلاً بخطرها، ولكن السبب في ذلك هو ما نقصّه عليك.

(٧) الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون «راجعة إلى اختيار أهل العقد والحل»[١] إذ «الإمامة عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماماً للأمة، بعد التشاور بينهم»[٢].

قد يكون معنى ذلك أن الخلافة تقوم عند المسلمين على أساس البيعة الاختيارية، وترتكز على رغبة أهل العقد والحل من المسلمين ورضاهم، وقد يكون من المعقول أن توجد في الدنيا خلافة على الحد الذي ذكروا. غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف، والجيش المدجج والبأس الشديد، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه، ويتم أمره.

قد يسهل التردد في أن الثلاثة الأول من الخلفاء الراشدين مثلاً شادوا مقامهم على أساس القوة المادية، وبنوه على قواعد الغلبة والقهر، ولكن أيسهل الشك في أن علياً ومعاوية رضى الله تعالى عنهما لم يتبوأا عرش الخلافة إلا تحت ظلال السيف، وعلى أسنة الرمح، وكذلك الخلفاء من بعد إلى يومنا هذا. وما كان لأمير المؤمنين محمد الخامس سلطان تركيا، أن يسكن اليوم يلدز لولا تلك الجيوش التي تحرس قصره، وتحمي عرشه، وتفنى دون الدفاع عنه[٣].

لا نشك مطلقاً في أن الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة، ولا يذكر التاريخ لنا خليفة إلا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه، والقوة القاهرة التي تظلّه، والسيوف المصلتة التي تذود عنه.

ولولا أن نرتكب شططاً في القول لعرضنا على القارىء سلسلة الخلافة إلى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة، وليتبيَّن أن ذلك الذي يسمى عرشاً لا يرتفع إلا على رؤوس البشر، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم. وأن ذلك الذي يسمى تاجاً لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر، ولا قوة إلا بما يغتال من قوتهم، ولا عظمة له ولا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم

(١) مقدمة ابن خلدون.

(٢) الخلافة للسيد محمد رشيد رضا، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) كتبنا ذلك يوم كانت الخلافة في تركيا، وكان الخليفة محمداً الخامس من الخلفاء. ولما ذهبت تلك القوة التي قلنا إنها أساس الخلافة، ذهب.

وكرامتهم ـ كالليل إن طال غال الصبح بالقصر ـ وأن بريقه إنما هو من بريق السيوف، ولهيب الحروب.

قد يلاحظ في بعض سني التاريخ أن تلك القوة المسلحة، التي هي دعامة الخلافة، لا تكون ظاهرة الوجود، محسوسة للعامة، فلا تحسبنَّ ذلك شذوذاً عما قررنا، فإن القوة موجودة حتماً، وعليها يرتكز مقام الخليفة. غير أنه قد يمر زمن لا تُستعمل فيه تلك القوة، لعدم الحاجة إلى استعمالها، فإذا طال اختفاؤها عن الناس غفلوا عنها، وربما حسب بعضهم أنها لم تكن موجودة. ولو كانت غير موجودة حقيقة، لما كان للخليفة بعدها وجود «وما الملك إلا التغلب والحكم بالقهر» كما قال ابن خلدون[1]. ومن كلام أنوشروان في هذا المعنى بعينه، الملك بالجند، وينسب إلى أرسطو، «الملك نظام يعضده الجند»[2].

(٨) طبيعي أن الملك في كل أمة لا يقوم إلا على الغلب والقهر. «فإن الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية، والشهوات البدنية، والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالباً، وقلّ أن يسلّمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه»[3]. وطبيعي في الأمم الإسلامية بنوع خاص أن لا يقوم فيهم ملك، إلا بحكم الغلب والقهر أيضاً. فإن الإسلام هو الدين الذي لم يكتف بتعليم أتباعه فكرة الإخاء والمساواة، وتلقينهم مذهب أن الناس سواسية كأسنان المشط، وأن عبيدكم الذين هم ملك يمينكم أخوانكم في الدين، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض. . لم يكتف الإسلام بتعليم أتباعه ذلك المذهب تعليماً نظرياً مجرداً، ولكنه أخذ المسلمين به أخذاً عملياً، وأدّبهم به تأديباً، ومرنهم عليه تمريناً، وشرَّع لهم الأحكام قائمة على الأخوة والمساواة، وأجرى عليهم الواقعات، وأراهم الحادثات، فأحسوا بالأخوة إحساساً، ولمسوا المساواة لمساً. ولم يتركهم رسولهم الأمين صلوات الله عليه وسلامه إلا من بعد ما طبع قلوبهم على ذلك الدين وأشربها ذلك المذهب، ولم تقم دولتهم إلا حين كان ينادي أحدهم خليفته فوق المنبر، لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا.

من الطبيعي في أولئك المسلمين الذين يدينون بالحرية رأياً، ويسلكون مذاهبها عملاً، ويأنفون الخضوع إلا لله رب العالمين، ويناجون ربهم بذلك الاعتقاد في كل يوم سبع عشرة مرة على الأقل، في خمسة أوقاتهم للصلاة. . من الطبيعي في أولئك الأباة الأحرار أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم أو من غيرهم ذلك الخضوع الذي يطالب به الملوك رعيتهم، إلا خضوعاً للقوة، ونزولاً على حكم السيف القاهر.

فذلك ما ذكرنا من أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك

---

(١) المقدمة، ص ١٣٢.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص ٣٨.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص ٣٨.

القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة.

إنه لا يعنينا كثيراً أن نعرف السر كله في ذلك. وقد يكون السر هو ما ذكرنا، وربما كانت ثمة أسباب أخرى غير ما ذكرنا، وإنما الذي يعنينا في هذا المقام هو أن نقرر لك أن ارتكاز الخلافة على القوة حقيقة واقعة، لا ريب فيها. وسيان عندنا بعد ذلك أن يكون هذا الواقع المحسوس جارياً على نواميس العقل أم لا، وموافقاً لأحكام الدين أم لا.

وأنت تستطيع أن تدرك مثلاً لذلك في قصة البيعة ليزيد[1]، حين قام أحد الدعاة إلى تلك البيعة خطيباً في الحفل، فأوجز البيان في بضع كلمات لم تدع لذي إربة في القول جداً ولا هزلاً، قال: «أمير المؤمنين هذا» وأشار إلى معاوية، «فإن هلك فهذا» وأشار إلى يزيد، «فمن أبى فهذا» وأشار إلى سيفه.

(٩) كل شيء يؤخذ بحد السيف ويُحمى بحده يكون عزيزاً على النفس، لا يهون التسامح فيه، ولا التنازل عن شيء منه. وناهيك بمقام السيادة والسلطان فهو عزيز على النفس، حتى ولو جاء من غير عمل السيف، فإذا جاء من طريق القوة والغلب كانت النفس به أشد تعلقاً، وفي الدفاع عنه أشد تفانياً، وكانت غيرتها عليه أكثر من الغيرة على المال والحرم، وولعها به فوق الولع بكل ما في الدنيا من خيرات ونعم.

(١٠) وإذا كان في هذه الحياة الدنيا شيء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم، ويسهل عليه العدوان والبغي، فذلك هو مقام الخليفة، وقد رأيت أنه أشهى ما تتعلق به النفوس، وأهم ما تغار عليه. وإذا اجتمع الحب البالغ والغيرة الشديدة، وأمدتهما القوة الغالبة، فلا شيء إلا العسف، ولا حكم إلا السيف.

دع عنك كل ذلك الحديث الذي نسوقه إليك قواعد عامة، ونظريات مجردة، ودونك وقائع التاريخ ثابتة في لوح محفوظ.

أفهل غير حب الخلافة والغيرة عليها، ووفرة القوة، دفعت يزيد بن معاوية إلى استباحة ذلك الدم الزكي الشريف، دم الحسين بن فاطمة بنت رسول الله ﷺ. وهل غير تلك العوامل سلّطت يزيد بن معاوية على عاصمة الخلافة الأولى ينتهك حرمتها، وهي مدينة الرسول. وهل استحل عبد الملك بن مروان بيت الله الحرام ووطىء حماه، ألا حباً في الخلافة وغيرة عليها، مع توافر القوة له.

وهل بغير تلك الأسباب صار أبو العباس عبدالله بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس،

---

(١) في الجزء الثاني من العقد الفريد لابن عبد ربه، ص ٣٠٧، أن معاوية بن أبي سفيان، لما أراد أخذ البيعة ليزيد، كتب في سنة خمس وخمسين إلى سائر الأمصار أن يفدوا عليه، فوفد عليه من كل مصر قوم، فجلس في أصحابه، وأذن للوفود، فدخلوا عليه، وقد تقدم إلى أصحابه أن يقولوا في يزيد، فتكلم جماعة منهم، ثم قام يزيد بن المقفع فقال «أمير المؤمنين هذا» إلى آخر الجملة المذكورة فوق، فقال معاوية «اجلس فإنك سيد الخطباء» اهـ ملخصاً.

سفاحاً، وما كانت إلا دماء المسلمين، وما كان بنو أمية إلا من قومه.

كذلك تناحر بنو العباس أيضاً، وبغى بعضهم على بعض، وفعل بنو سبكتكين مثل ذلك، وحارب الصالح نجم الدين الأيوبي أخاه العادل أبا بكر بن الكامل، فخلعه وسجنه. وامتلأت دولتا المماليك والجراكسة بخلع الملوك وقتلهم. كل ذلك لم يكن إلا أثراً من آثار حب الخلافة والغيرة عليها، ومن وراء الحب والغيرة قوة قاهرة. وكذلك القول في دولة بني عثمان[1].

(١١) الغيرة على الملك تحمل الملك على أن يصون عرشه من كل شيء يزلزل أركانه، أو ينقص من حرمته، أو يقلل من قدسيته. لذلك كان طبيعياً أن يستحيل الملك وحشاً سفاحاً، وشيطاناً مارداً، إذا ظفرت يداه بمن يحاول الخروج عن طاعته، وتقويض كرسيه. وأنه لطبيعي كذلك في الملك أن يكون عدواً لدوداً لكل بحث ولو كان علمياً يتخيل أنه قد يمس قواعد ملكه أو يريح من تلقائه ريح الخطر، ولو كان بعيداً.

من هنا نشأ الضغط الملوكي على حرية العلم، واستبداد الملوك بمعاهد التعليم، كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً. ولا شك أن علم السياسة هو من أخطر العلوم على الملك، بما يكشف من أنواع الحكم وخصائصه وأنظمته إلى آخره، لذلك كان حتماً على الملوك أن يعادوه وأن يسدوا سبيله على الناس.

ذلك تأويل ما يُلاحظ من قصور النهضة الإسلامية في فروع السياسة، وخلو حركة المسلمين العلمية من مباحثها، ونكوص العلماء عن التعرّض لها، على النحو الذي يليق بذكائهم، وعلى النحو الذي تعرّضوا به لبقية العلوم.

(١٢) لسنا نعجب، والأمر ما قد عرفت، من ضعف الحركة العلمية السياسية عند المسلمين، ولا من انحطاط شأن السياسة عندهم، ولكن العجب هو أن لا يموت بينهم ذلك العلم، وأن لا يقضى عليه القضاء كله. العجب العجيب هو أن يتسرب من خلال ذلك الضغط الخانق، والقوة المترصدة، والبأس المحيط، بعض مباحث السياسة إلى مجالس العلم، وأن يعرف لبعض قليل من العلماء رأى في مسألة سياسية على غير ما يهوى الخلفاء.

لو وضعنا هذا الكتاب كله في بيان الضغط الملوكي الإسلامي على كل علم سياسي، وكل حركة سياسية، أو نزعة سياسية، لضاق هذا الكتاب وأضعافه عن استيعاب القول في ذلك، ثم لعجزنا عن بيانه على وجه كامل، فحسبنا الآن تلك الإشارة المجملة، وعسى أن يمر بك قريباً بعض ما يتصل بهذا البحث.

ونعود بك الآن إلى حيث كنا عند قولهم «إن الأمة قد أجمعت على نصب الإمام، فكان ذلك إجماعاً دالاً على وجوبه».

(١) راجع في هذا البحث أيضاً كتاب الخلافة للسير أرنلد.

لو ثبت عندنا أن الأمة في كل عصر سكتت على بيعة الإمامة، فكان ذلك إجماعاً سكوتياً، بل لو ثبت أن الأمة بجملتها وتفصيلها قد اشتركت بالفعل في كل عصر في بيعة الإمامة واعترفت بها فكان ذلك إجماعاً صريحاً، لو نقل إلينا ذلك لأنكرنا أن يكون إجماعاً حقيقياً، ولرفضنا أن نستخلص منه حكماً شرعياً، وأن نتخذه حجة في الدين.

وقد عرفت من قصة يزيد[1] كيف كانت تؤخذ البيعة، ويغتصب الإقرار. وانتظر قليلاً فلدينا مزيد.

تذكرنا قصة يزيد بن معاوية بقصة فيصل بن حسين بن علي. كان أبوه حسين بن علي أحد أمراء العرب، الذين انحازوا في الحرب العظمى إلى جانب الحلفاء، خروجاً على الترك، وعلى سلطان الترك خليفة المسلمين، فقام أولاده في بلاد العرب وفي جوانبها ينصرون جيوش الحلفاء نصراً مبيناً، ويخذلون أعداءهم من الترك والألمان وغيرهم. وامتاز فيصل، أحد أولئك الأولاد، بالزلفى من الانجليز لحسن بلائه في مساعدتهم، وإخلاصه في خدمتهم، فعينوه ملكاً على الشام. ولم يكد يستقر بها حتى هاجمت ملكه جيوش الفرنسيين، فولى فيصل هارباً، تاركاً مملكته وعرشه وغيرهما، حتى وصل إلى انجلترا، ومن هناك حمله الانجليز إلى بلاد العراق، ونصّبوه عليها ملكاً وقد زعم الانجليز أن أهل الحل والعقد من أمة العراق انتخبوا فيصلاً ليكون ملكاً عليهم بالإجماع، اللهم إلا أن يكون قد خالف في ذلك نفر قليل لا يُعتد بهم، كأولئك الذين دعاهم ابن خلدون من قبل شواذ.

ولعمرك ما كذب الانجليز، فإنهم قد عملوا انتخاباً، له كل مظاهر الانتخاب الحر القانوني، وأخذوا يومئذ رأي الكثيرين من أهل الزعامة في العراق، فكان رأيهم أن ينتخبوا فيصلاً ملكاً عليهم.

ولكن مما لا شك عندك فيه أن «هذا» الذي أخذ به خطيب معاوية البيعة ليزيد، هو عينه «هذا» الذي أخذ به الانجليز إجماع العراقيين لإمامة فيصل. أفهل تسمّي ذلك إجماعاً!

لو ثبت الإجماع الذي زعموا لما كان إجماعاً يُعتد به، فكيف وقد قالت الخوارج لا يجب نصب الإمام أصلاً[2] وكذلك قال الأصم من المعتزلة، وقال غيرهم أيضاً، كما سبقت الإشارة إليه[3]. وحسبنا في هذا المقام نقضاً لدعوى الإجماع أن يثبت عندنا خلاف الأصم والخوارج وغيرهم، وأن قال ابن خلدون إنهم شواذ.

(١٣) عرفت أن الكتاب الكريم قد تنزّه عن ذكر الخلافة والإشارة إليها، وكذلك السنّة النبوية قد أهملتها، وأن الإجماع لم ينعقد عليها، أفهل بقي لهم من دليل في الدين غير الكتاب أو السنة أو الإجماع؟

---

(١) ص ١٦٧.

(٢) **المواقف**، ص ٤٦٣.

(٣) ص ١٥٩.

نعم بقي لهم دليل آخر لا نعرف غيره، هو آخر ما يلجأون إليه، وهو أهون أدلتهم وأضعفها.

قالوا إن الخلافة تتوقف عليها إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية[1] إلخ.

(١٤) المعروف الذي ارتضاه علماء السياسة أنه لا بد لاستقامة الأمر في أمة متمدينة، سواء أكانت ذات دين أم لا دين لها، وسواء أكانت مسلمة أم مسيحية أم يهودية أم مختلطة الأديان ـ لا بد لأمة منظمة مهما كان معتقدها، ومهما كان جنسها ولونها ولسانها، من حكومة تباشر شؤونها، وتقوم بضبط الأمر فيها. قد تختلف أشكال الحكومة وأوصافها بين دستورية واستبدادية، وبين جمهورية وبولشيفية وغير ذلك. قد يتنازع علماء السياسة في تفضيل نوع من الحكومة على نوع آخر. ولكنا لا نعرف لأحد منهم ولا من غيرهم نزاعاً في أن أمة من الأمم لا بد لها من نوع ما من أنواع الحكم. ولهم على ذلك أدلة ليس من غرضنا هنا أن نعرض لها. فليس ذلك بموضعها، على أننا لا نشك في أن ذلك الرأي في جملته صحيح، وأن الناس لا يصلحون فوضى لا سراة لهم، ولعل أبا بكر رضي الله تعالى عنه إنما كان يشير إلى ذلك الرأي حينما قال في خطبته التي سبقت الإشارة إليها «لا بد لهذا الدين ممن يقوم به» ولعل الكتاب الكريم ينحو ذلك المذهب أحياناً. قال تعالى في سورة الزخرف:

﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ. نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ، لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِياً، وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[2]

وقال تعالى في سورة المائدة: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإنجيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ، وَمَن لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ، فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ، لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً، وَلَوْ شاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً، وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ، إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيه تَخْتَلِفُونَ. وأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ، وَلاَ تَتَّبِعِ اهْوَاءَهُمْ، واحْذَرْهُمْ أَنْ يفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ، فإِنْ تَوَلَّوْا فاعْلَمْ أَنَّما يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ، وإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاس لَفَاسِقُونَ. أَفَحُكْمَ الجَاهِلِيَّةِ يَبْغُون، وَمَنْ أَحْسنُ مِنَ اللهِ حكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ. يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اليَهُودَ والنَّصَارَى أَوْلِياءَ، بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ، وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ، إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[3] إلخ.

(١٥) يمكن حينئذ أن يقال بحق إن المسلمين، إذا اعتبرناهم جماعة منفصلين وحدهم، كانوا

---

(١) سبق نقل هذا الدليل، ص ١٦٠.

(٢) سورة الزخرف، ٣٢.

(٣) سورة المائدة، ٤٧ ـ ٥١.

كغيرهم من أمم العالم كله، محتاجين إلى حكومة تضبط أمورهم، وترعى شؤونهم.

إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحاً ما يقولون، من أن إقامة الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، يتوقفان على الخلافة، بمعنى الحكومة، في أي صورة كانت الحكومة، ومن أي نوع. مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية أو شورية، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية. لا ينتج لهم الدليل أبعد من ذلك. أما إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون فدليلهم أقصر من دعواهم. وحجتهم غير ناهضة.

(١٦) الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً، أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك. فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك. فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد، وربما بسطنا لك ذلك بعد، أما الآن فحسبنا أن نكشف لك عن الواقع المحسوس لتؤمن بأن ديننا غني عن تلك الخلافة الفقهية، ودنيانا كذلك.

(١٧) علمت مما نقلنا[١] لك عن ابن خلدون «أنه قد ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب، وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً، . . . وليس للخليفة منه شيء». أفهل علمت أن شيئاً من ذلك قد صدّع أركان الدين، وأضاع مصلحة المسلمين، على وجه كان يمكن للخلافة أن تتلافاه لو وجدت؟!

منذ منتصف القرن الثالث الهجري أخذت الخلافة الإسلامية تنقص من أطرافها، حتى لم تعد تتجاوز دائرة ضيقة حول بغداد، «وصارت[٢] خراسان وما وراء النهر لابن سامان وذريته من بعده وبلاد البحرين للقرامطة، واليمن لابن طباطبا، وأصفهان وفارس لبني بويه، والبحرين وعمان لفرع من عائلة القرامطة، قد أسس فيها دولة مستقلة. . . . والأهواز وواسط لمعز الدولة، وحلب لسيف الدولة ومصر لأحمد بن طولون، ومن بعده للملوك الذين تغلبوا عليها وامتلكوها واستقلوا بأحكامها، كالاخشيديين والفاطميين والأيوبيين والمماليك وغيرهم». حصل ذلك فما كان الدين أيامئذ في بغداد مقر الخلافة خيراً منه في غيرها من البلاد التي انسلخت عن الخلافة ولا كانت شعائره أظهر، ولا كان شأنه أكبر، ولا كانت الدنيا في بغداد أحسن، ولا شأن الرعية أصلح.

(١٨) هوت الخلافة عن بغداد، في منتصف القرن السابع الهجري، حين هاجمها التتر،

---

(١) سبق ذلك، ص ١٥٥

(٢) **تاريخ الخلفاء**، ترجم من اللغة الفرنساوية بقلم نخلة بك صالح شفوان، ص ٦٤ وما بعدها

وقتلوا الخليفة العباسي المستعصم بالله، وقتلوا معه أهله وأكابر دولته «وبقي[1] الإسلام ثلاث سنين بدون خليفة».

(١٩) وكان الملك في مصر يومئذ للظاهر بيبرس. ولأمر ما أخذ ذلك الداهية ينبش بين مصارع العباسيين، حتى أعثره الحظ برجل، زعموا أنه من فلول الخلافة العباسية، ومن أنقاض بيتها، وكذلك أراده الظاهر أن يكون، فأنشأ منه بيتاً للخلافة في مصر، يأخذ الظاهر بجميع مفاتيحه وأغلاقه، واتخذ هياكل سماهم خلفاء المسلمين، وحمل المسلمين على أن يدينوا لجلالتهم، وفي يديه وحده أزمّة تلك الهياكل، وتصريف حركاتهم وسكناتهم، وأطراف ألسنتهم، ثم كانت تلك سُنَّة الملوك الجراكسة في مصر بعد الملك الظاهر، إلى أن أخذ الخلافة الملوك العثمانيون سنة ٩٢٣ هـ.

هل كان في شيء من مصلحة المسلمين لدينهم أو دنياهم تلك التماثيل الشلاء، التي كان يقيمها ملوك مصر ويلقبونها خلفاء.. بل تلك الأصنام يحركونها، والحيوانات يسخِّرونها؟ ثم ما بال تلك البلاد الإسلامية الواسعة غير مصر التي نزعت عنها ربقة الخلافة، وأنكرت سلطانها، وعاشت وما زال يعيش كثير منها بعيداً عن ظل الخلفاء، وعن الخضوع الوثني لجلهم الديني المزعوم؟ أرأيت شعائر الدين فيها دون غيرها أهملت، وشؤون الرعية عطلت؟ أم هل أظلمت دنياهم لما سقط عنها كوكب الخلافة؟ وهل جفتهم رحمة الأرض والسماء، لما بان عنهم الخلفاء؟ كلا. بانوا فما بكت الدنيا لمصرعهم ولا تعطلت الأعياد والجمع.

(٢٠) معاذ الله لا يريد الله جل شأنه لهذا الدين، الذي كفل له البقاء، أن يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة، ولا بصنف من الأمراء. ولا يريد الله جل شأنه لعباده المسلمين أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة، ولا تحت رحمة الخلفاء.

الله جل شأنه أحفظ لدينه، وأرحم بعباده.

عسى أن يكون فيما أسلفنا مقنع لك بأن تلك التي دعوها الخلافة أو الإمامة العظمى لم تكن شيئاً قام على أساس من الدين القويم، أو العقل السليم، وبأن ما زعموا أن يكون برهاناً لها هو إذا نظرت وجدته غير برهان.

ولعل من حقك علينا أن تسأل الآن عن رأينا الخاص في الخلافة وفي منشئها. وأن علينا أن نأخذ بك في بيان ذلك، مستمدين من الله جل شأنه حسن المعونة والهدى والتوفيق.

(١) تاريخ الخلفاء، ص ٧٧

□ علي عبد الرازق

- ٢ -

الخلافة والحكومة في التاريخ

الوحدة الدينية والعرب

ليس الإسلام ديناً خاصاً بالعرب - العربية والدين - اتحاد العرب الديني مع اختلافهم السياسي - أنظمة الإسلام دينية لا سياسية - ضعف التباين السياسي عند العرب - أيام النبي - انتهاء الزعامة بموت الرسول عليه السلام - لم يسم النبي ﷺ خليفة من بعده - مذهب الشيعة في استخلاف علي - مذهب الجماعة في استخلاف أبي بكر.

(١) الإسلام كما عرفت دعوة سامية، أرسلها الله لخير هذا العالم كله، شرقيه وغربيه، عربيه وأعجميه، رجاله ونسائه، أغنيائه وفقرائه، عالميه وجهلائه. هو وحدة دينية، أراد الله أن يربط بها البشر، وأن تشمل أقطار الأرض كلها، وما كان الإسلام دعوة عربية، ولا وحدة عربية، ولا ديناً عربياً. وما كان الإسلام ليعرف فضلاً لأمة على أمة، ولا للغة على لغة، ولا لقطر على قطر، ولا لزمن على زمن، ولا لجيل على جيل، إلا بالتقوى. ذلك على رغم ما ترى، من أن النبي عليه السلام كان عربياً، وكان يحب العرب بالطبع، ويثني عليهم، وكان كتاب الله عربياً مبيناً.

(٢) كان لا بد لدعوة الإسلام أن تخرج إلى هذا الوجود، وأن تبرز حقيقة ثابتة بين حقائق هذا الكون، وأن يحملها عن جانب القدس الأعلى رسول يختاره الله تعالى، ليبلّغها إلى الناس.

ولقد رضي الله جل شأنه، وتعالى حكمه، أن يختار رسوله لتلك الدعوة من بين القبائل العربية دون غيرها، وأن يختاره في العرب من بين ولد إسماعيل، وأن يختاره من بين ولد إسماعيل في كنانة، وأن يختاره في كنانة من قريش، وأن يختاره في قريش من بني هاشم، وأن يختار من بني هاشم محمد بن عبدالله ﷺ.

لله جل شأنه حكمة في ذلك بالغة، قد نعرفها وقد لا نعرفها.

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ، مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ، سُبْحَانَ اللهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ، وَرَبُّكَ

يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾[1].

كتاب عربي، ورسول عربي، فلا مناص بالطبع من أن تبدأ دعوة الإسلام بين العرب، قبل أن تصل إلى غيرهم. ولا مناص بالطبع من أن يكون العرب أول من تشق آذانهم دعوة ذلك البشير النذير، وأول من يهيب بهم ذلك الداعي إلى الله، وأول من يحاول أن يجمعهم على الهدى.

وكذلك بدأ رسول الله ﷺ الدعوة بين عشيرته الأقربين، ثم بين قومه العرب، وما زال بهم، يؤيده نصر الله، حتى أتوا لدعوته خاضعين. وكانوا تحت زعامة ذلك الرسول الأمين، أول داخل في وحدة الدين.

(٣) البلاد العربية، كما تعرف، كانت تحوي أصنافاً من العرب مختلفة الشعوب والقبائل، متباينة اللهجات، متنائية الجهات، وكانت مختلفة أيضاً في الوحدات السياسية، فمنها ما كان خاضعاً للدولة الرومية ومنها ما كان قائماً بذاته مستقلاً.

كل ذلك يستتبع، بالضرورة، تبايناً كبيراً بين تلك الأمم العربية، في مناهج الحكم، وأساليب الإدارة، وفي الآداب والعادات، وفي كثير من مرافق الحياة الاقتصادية والمادية.

هذه الأمم المتنافرة قد اجتمعت كلها في زمن النبي ﷺ، حول دعوة الإسلام، وتحت لوائه، فأصبحوا بنعمة الله إخواناً، تربطهم وشيجة واحدة من الدين، ويضمّهم سياج واحد، من زعامة النبي ﷺ، ومن عطفه ورحمته، وصاروا أمة واحدة، ذات زعيم واحد، هو النبي عليه السلام.

تلك الوحدة العربية التي وجدت زمن النبي عليه السلام لم تكن وحدة سياسية بأي وجه من الوجوه. ولا كان فيها معنى من معاني الدولة والحكومة، بل لم تعد أبداً أن تكون وحدة دينية خالصة من شوائب السياسة. وحدة الإيمان والمذهب الديني، لا وحدة الدولة ومذاهب الملك.

(٤) يدلك على هذا سيرة النبي ﷺ، فما عرفنا أنه تعرَّض لشيء من سياسة تلك الأمم الشتيتة، ولا غيَّر شيئاً من أساليب الحكم عندهم، ولا مما كان لكل قبيلة منهم من نظام إداري أو قضائي، ولا حاول أن يمس ما كان بين تلك الأمم بعضها مع بعض، ولا ما كان بينها وبين غيرها، من صلات اجتماعية أو اقتصادية، ولا سمعنا أنه عزل والياً، ولا عيَّن قاضياً، ولا نظم فيها عسساً، ولا وضع قواعد لتجاراتهم ولا لزراعاتهم ولا لصناعاتهم. بل ترك لهم عليه السلام كل الشؤون، وقال لهم أنتم أعلم بها، فكانت كل أمة وما لها، من وحدة مدنية وسياسية، وما فيها من فوضى أو نظام، لا يربطهم إلا ما قلناه، من وحدة الإسلام وقواعده وآدابه.

ربما أمكن أن يقال، إن تلك القواعد والآداب والشرائع، التي جاء بها النبي عليه السلام، للأمم العربية ولغير الأمم العربية أيضاً، كانت كثيرة، وكان فيها ما يمس إلى حد كبير أكثر مظاهر

(١) سورة القصص، ٦٨ ـ ٦٩.

الحياة في الأمم، فكان فيها بعض أنظمة للعقوبات، وللجيش، والجهاد، وللبيع والمداينة والرهن، ولآداب الجلوس والمشي والحديث، وكثير غير ذلك. فمن جمع العرب على تلك القواعد الكثيرة، ووحّد بين مرافقهم وآدابهم وشرائعهم إلى ذلك الحد الواسع الذي جاء به الإسلام، فقد وحّد أنظمتهم المدنية وجعلهم بالضرورة وحدة سياسية، فقد كانوا إذن دولة واحدة، وكان النبي عليه السلام زعيمها وحاكمها.

ولكنك إذا تأملت، وجدت أن كل ما شرّعه الإسلام، وأخذ به النبي المسلمين، من أنظمة وقواعد وآداب، لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية، وهو بعد إذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين.

إن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات، وآداب وعقوبات، فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى، ولمصلحة البشر الدينية لا غير. وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح الدينية أم تخفى علينا، وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا، فذلك ما لا ينظر الشرع السماوي إليه، ولا ينظر إليه الرسول.

والعرب وإن جمعتهم شريعة الإسلام لم يزالوا يومئذ على ما عرفت من تباين في السياسة وفي غيرها من مظاهر الحياة المدنية والاجتماعية والاقتصادية، ويساوي ذلك أن تقول، إنهم كانوا دولاً شتى، على قدر ما تسمح به حياة العرب يومئذ من معنى الدولة والحكومة.

تلك حال العرب يوم لحق عليه السلام بالرفيق الأعلى.. وحدة دينية عامة من تحتها دول تامة التباين إلا قليلاً. ذلك الحق لا ريب فيه.

(٥) قد نخاف أن يخفى عليك أمر ذلك التباين، الذي نقول إنه كان بين أمم العرب زمن النبي عليه السلام، وأن تخدعك تلك الصورة المنسجمة التي يحاول المؤرخون أن يضعوها لذلك العصر. فأعلم أولاً: أن في فن التاريخ خطأً كثيراً، وكم يخطىء التاريخ وكم يكون ضلالاً كبيراً.

واعلم ثانياً: أنه في الحق أن كثيراً من تنافر العرب وتباينهم قد تلاشت آثاره، بما ربط الإسلام بين قلوبهم، وما جمعهم عليه من دين واحد، ومن أنظمة وآداب مشتركة. واذكر، ثالثاً: ما أسلفنا لك الإشارة إليه، من أثر الزعامة الدينية التي كانت للرسول عليه السلام. فلا عجب أذن أن يكون تباين الأمم العربية قد وهت آثاره، وخفيت مظاهره، وخفت حدّته، وذهبت شدّته.

﴿واذكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنهَا﴾[١].

ولكن العرب على ذلك ما برحوا أمماً متباينة، ودولاً شتى. كان ذلك طبيعياً، وما كان طبيعياً

(١) سورة آل عمران، ١٠٣.

فقد يمكن أن تخفف حدّته، وتقلّل آثاره، ولكن لا يمكن التخلص منه بوجه من الوجوه.

لم يكد عليه السلام يلحق بالرفيق الأعلى حتى أخذت تبدو جلية واضحة أسباب ذلك التباين بين أمم العرب، وعادت كل أمة منهم تشعر بشخصيتها المتميزة، ووجودها المستقل عن غيره، وأوشكت أن تنتقض تلك الوحدة العربية، التي تمت في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام، «وارتد أكثر العرب، إلا أهل المدينة ومكة والطائف، فإنه لم يدخلها ردة»[1].

(٦) كانت وحدة العرب كما عرفت وحدة إسلامية لا سياسية، وكانت زعامة الرسول فيهم زعامة دينية لا مدنية، وكان خضوعهم له خضوع عقيدة وإيمان، لا خضوع حكومة وسلطان، وكان اجتماعهم حوله اجتماعاً خالصاً لله تعالى، يتلقون فيه خطرات الوحي، ونفحات السماء، وأوامر الله تعالى ونواهيه ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[2].

تلك زعامة كانت لمحمد بن عبدالله بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، ليست لشخصيته ولا لنسبه ولكن لأنه رسول الله ﴿وما ينطق عن الهوى﴾[3] بل عن الله تعالى وبواسطة ملائكته المكرمين. فإذا ما لحق عليه السلام بالملأ الأعلى لم يكن لأحد أن يقوم من بعده ذلك المقام الديني، لأنه كان عليه السلام (خاتم النبيين)[4] وما كانت رسالة الله تعالى لتورث عن الرسول، ولا لتؤخذ منه عطاء ولا توكيلاً.

(٧) وقد لحق ﷺ بالرفيق الأعلى من غير أن يسمي أحداً يخلفه من بعده، ولا أن يشير إلى من يقوم في أمته مقامه.

بل لم يشر عليه السلام طول حياته إلى شيء يسمى دولة إسلامية، أو دولة عربية.

وحاشا لله، ما لحق ﷺ بالرفيق الأعلى إلا بعد أن أدّى عن الله تعالى رسالته كاملة، وبيَّن لأمته قواعد الدين كله، لا لبس فيها ولا إبهام، فكيف ـ إذا كان من عمله أن ينشىء دولة ـ يترك أمر تلك الدولة مبهماً على المسلمين، ليرجعوا سريعاً من بعده حيارى يضرب بعضهم رقاب بعض! وكيف لا يتعرض لأمر من يقوم بالدولة من بعده. وذلك أول ما ينبغي أن يتعرض له بناة الدول قديماً وحديثاً! كيف لا يترك للمسليمن ما يهديهم في ذلك! وكيف يتركهم عرضة لتلك الحيرة القائمة السوداء التي غشيتهم وكادوا في غسقها يتناحرون، وجسد النبي بينهم لما يتم تجهيزه ودفنه!

(٨) واعلم أن الشيعة جميعاً متفقون على أن رسول الله ﷺ قد عيَّن علياً رضي الله تعالى عنه للخلافة على المسلمين من بعده ولا نريد أن نقف بك عند مناقشة ذلك الرأي، فإن حظه من النظر العلمي قليل لا ينبغي أن يُلتفت إليه.

---

(١) تاريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٥٢.

(٢) سورة آل عمران، ١٧٤.

(٣) سورة النجم، ٣.

(٤) سورة الأحزاب، ٤٠.

قال ابن خلدون: إن النصوص التي «ينقلونها ويؤوّلونها على مقتضى مذهبهم لا يعرفها جهابذة السنّة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة»[1].

(٩) وقد ذهب الإمام ابن حزم الظاهري إلى رأي طائفة قالت إن رسول الله تعالى نصّ على استخلاف أبي بكر بعده على أمور الناس نصّاً جلياً، لإجماع المهاجرين والأنصار على أن سمُّوه خليفة رسول الله ﷺ، ومعنى الخليفة في اللغة هو الذي يستخلفه، لا الذي يخلفه دون أن يستخلفه هو، لا يجوز غير هذا البتة في اللغة بلا خلاف إلخ[2] وقد أطال في ذلك.

والذهاب مع هذا الرأي تعسف لا نرى له وجهاً صحيحاً. ولقد راجعنا ما تيسَّر لنا من كتب اللغة فما وجدنا فيها ما يعضد كلام الإمام ابن حزم، ثم وجدنا إجماع الرواة على اختلاف الصحابة في بيعة أبي بكر، وامتناع أجلّة منهم عنها، وقول عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه معتذراً عما قاله[3] يوم قبض الرسول ﷺ: «أيها الناس إني قد كنت قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت إلا عن رأيي، وما وجدتها في كتاب الله، ولا كانت عهداً عهده إليَّ رسول الله ﷺ، ولكني قد كنت أرى أن رسول الله سيدبر أمرنا حتى يكون آخرنا. وأن الله قد أبقى فيكم كتابه الذي هدى به رسول الله، فإن اعتصمتم به هداكم الله لما كان هداه له، وأن الله قد جمع أمركم على خيركم، صاحب رسول الله، وثاني اثنين إذ هما في الغار، فقوموا فبايعوه»[4].

وجدنا ذلك ووجدنا كثيراً غيره فعلمنا أن الذهاب إلى أن النبي ﷺ قد بيَّن أمر الخلافة من بعده رأي غير وجيه، بل الحق أنه ﷺ ما تعرض لشيء من أمر الحكومة بعده، ولا جاء للمسلمين فيها بشرع يرجعون إليه.

وما لحق عليه السلام بالرفيق الأعلى إلا من بعد ما كمّل الدين، وتمت النعمة ورسخت في حقيقة الوجود دعوة الإسلام، ويومئذ مات عليه الصلاة والسلام، وانتهت رسالته، وانقطعت تلك الصلة الخاصة التي كانت بين السماء والأرض في شخصه الكريم عليه السلام.

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ١٧٦.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ١٠٧ وما بعدها

(٣) لما توفي رسول الله ﷺ قام عمر بن الخطاب فقال «إن رجالاً من المنافقين يزعمون أن رسول الله توفي، وإن رسول الله والله ما مات. ولكنه ذهب إلى ربه، كما ذهب موسى بن عمران فغاب عن قومه أربعين ليلة ثم رجع بعد أن قيل قد مات. والله ليرجعن رسول الله فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم يزعمون أن رسول الله مات» اهـ، تاريخ الطبري، ج ٣، ص ١٩٧.

(٤) تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٢٠٣.

الدولة العربية

الزعامة بعد النبي عليه السلام إنما تكون زعامة سياسية ـ أثر الإسلام في العرب ـ نشأة الدولة العربية ـ اختلاف العرب في البيعة.

(١) زعامة النبي عليه السلام كانت، كما قلنا، زعامة دينية، جاءت عن طريق الرسالة لا غير. وقد انتهت الرسالة بموته ﷺ فانتهت الزعامة أيضاً، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته.

فإن كان ولا بد من زعامة بين أتباع النبي عليه السلام بعد وفاته، فإنما تلك زعامة جديدة غير التي عرفناها لرسول الله ﷺ.

طبيعي ومعقول إلى درجة البداهة أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية، وأما الذي يمكن أن يتصور وجوده بعد ذلك فإنما هو نوع من الزعامة جديد. ليس متصلاً بالرسالة ولا قائماً على الدين. هو إذن نوع لاديني.

وإذا كانت الزعامة لادينية فهي ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية، زعامة الحكومة والسلطان، لا زعامة الدين. وهذا الذي قد كان.

(٢) رفعت الدعوة الإسلامية شأن الشعوب العربية من جهات شتى، ولم يكن إلا ريثما أهاب بهم الداعي إلى الإسلام، حتى استحالوا أمة واحدة من خير الأمم في زمانهم، واستعدّوا بمثل ما يستعدّ به شعوب البشر لأن يكونوا سادة ومستعمِرين.

عقيدة صافية من دنس الشرك، وإيمان راسخ في أعماق النفس، وأخلاق هذّبها رسول الله، وذكاء أنمته الفطرة السليمة، ونشاط أمدتهم به الطبيعة، ووحدة في الله قاربت منهم ما تباعد، ولاءمت ما تباين، وجعلتهم في دين الله أخواناً. ذلك شأن العرب يوم مات رسول الله عليه الصلاة والسلام.

شعب ناهض كالعرب يومئذ لا يمكن إذا انحلت عنه زعامة النبوة أن يعود راضياً، كما كان، أمماً جاهلية، وشعوباً همجية، وقبائل متعادية، ووحدات مستضعفة.

إذا هيأ الله لأمة أسباب القوة والغلبة فلا بد أن تقوى ولا بد أن تغلب، ولا بد أن تأخذ حظها من الوجود كاملاً غير منقوص، فلا بد إذن أن تقوم دولة العرب، كما قامت من قبلها دول وقامت من بعدها دول.

(٣) لم يكن خافياً على العرب أن الله تعالى قد هيأ لهم أسباب الدولة، ومهّد لهم مقدماتها، بل ربما كانوا قد أحسوا بذلك من قبل أن يفارقهم رسول الله ﷺ، ولكنهم حين قبض رسول الله ﷺ أخذوا من غير شك يتشاورون في أمر تلك الدولة السياسية، التي لم يكن لهم مناص من أن يبنوها

على أساس وحدتهم الدينية التي خلّفها فيهم النبي عليه السلام «وما كانت نبوة إلا تناسخها ملوك جبرية»[1].

كانوا يومئذ إنما يتشاورون في أمر مملكة تقام، ودولة تشاد، وحكومة تنشأ إنشاء. ولذلك جرى على لسانهم يومئذ ذكر الإمارة والأمراء، والوزارة والوزراء، وتذاكروا القوة والسيف، والعزّ والثروة، والعدد والمنعة، والبأس والنجدة. وما كان كل ذلك إلا خوضاً في الملك، وقياماً بالدولة. وكان من أثر ذلك ما كان من تنافس المهاجرين والأنصار وكبار الصحابة بعضهم مع بعض، حتى تمت البيعة لأبي بكر، فكان هو أول ملك في الإسلام.

وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر، واستقام له الأمر، تبيَّن لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية، عليها كل طوابع الدولة المحدثة وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات، على أساس القوة والسيف.

تلك دولة جديدة أنشأها العرب، فهي دولة عربية وحكم عربي، ولكن الإسلام كما عرفت دين البشرية كلها، لا هو عربي ولا هو أعجمي.

كانت دولة عربية قامت على أساس دعوة دينية. وكان شعارها حماية تلك الدعوة والقيام عليها. أجل ولعلها كانت في الواقع ذات أثر كبير في أمر تلك الدعوة. وكان لها عمل غير منكور في تحوّل الإسلام وتطوّره. ولكنها على ذلك لا تخرج عن أن تكون دولة عربية، أيّدت سلطان العرب، وروّجت مصالح العرب، ومكّنت لهم في أقطار الأرض، فاستعمروها استعماراً. واستغلوا خيرها استغلالاً. شأن الأمم القوية التي تتمكن من الفتح والاستعمار.

(٤) كان ذلك أمراً مفهوماً للمسلمين حينما كانوا يتآمرون في السقيفة عمن يولونه أمرهم. وحين قال الأنصار للمهاجرين «منا أمير ومنكم أمير». وحين يجيبهم الصدّيق رضي الله عنه «منا الأمراء ومنكم الوزراء»[2]. وحين ينادي أبو سفيان: «والله إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا الدم. يا آل عبد مناف. فيمَ أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان! أين الأذلان! علي والعباس!»

وقال يا أبا حسن، ابسط يدك حتى أبايعك، فأبى عليّ عليه السلام، فجعل يتمثل بشعر المتلمس:

ولـن يقيـم علـى ضيـم يـراد بـه ... إلا الأذلان عيـر الحـي والـوتـد
هـذا علـى الخسـف مـربـوط بـرمتـه ... وذا يشـج فـلا يـرثـي لـه أحـد»[3]

وحين سعد بن عبادة رضي الله عنه يرفض البيعة لأبي بكر وهو يقول «والله حتى أرميكم بما

(١) أي ألا تجبر الملوك بعدها. اهـ اساس البلاغة.

(٢) تاريخ الطبري، ج ٣، ص ١٩٧.

(٣) منه، ص ٢٠٣ وما بعدها.

في كنانتي من نبلي، وأخضب سنان رمحي، وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي. وأقاتلكم بأهل بيتي. ومن أطاعني من قومي. فلا أفعل وأيم الحق. لو أن الجن اجتمعت لكم مع الإنس ما بايعتكم حتى أعرض على ربي وأعلم ما حسابي. فكان سعد لا يصلي بصلاتهم ولا يجمع معهم، ويحج ولا يفيض معهم بافاضتهم. فلم يزل كذلك حتى هلك أبو بكر رحمه الله»[1].

كان معروفاً للمسلمين يومئذ أنهم إنما يقدمون على إقامة حكومة مدنية دنيوية. لذلك استحلوا الخروج عليها، والخلاف لها. وهم يعلمون أنهم إنما يختلفون في أمر من أمور الدنيا. لا من أمور الدين. وأنهم إنما يتنازعون في شأن سياسي لا يمسّ دينهم ولا يزعزع إيمانهم.

وما زعم أبو بكر ولا غيره من خاصة القوم أن إمارة المسلمين كانت مقاماً دينياً. ولا أن الخروج عليها خروج على الدين. وإنما كان يقول أبو بكر «يا أيها الناس إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم ستكلفوني ما كان رسول الله ﷺ يطيق. إن الله اصطفى محمداً على العالمين، وعصمه من الآفات. وإنما أنا متبع ولست مبتدعاً»[2].

ولكن أسباباً كثيرة وجدت يومئذ قد ألقت على أبي بكر شيئاً من الصبغة الدينية، وخيلت لبعض الناس أنه يقوم مقاماً دينياً، ينوب فيه عن رسول الله ﷺ. وكذلك وجد الزعم بأن الإمارة على المسلمين مركز ديني، ونيابة عن رسول الله ﷺ.

وإن من أهم تلك الأسباب التي نشأ عنها ذلك الزعم بين المسلمين ما لقب به أبو بكر من أنه (خليفة رسول الله).

الخلافة الإسلامية

ظهور لقب (خليفة رسول الله) ـ المعنى الحقيقي لخلافة أبي بكر عن الرسول ـ سبب اختيار هذا اللقب ـ تسميتهم الخوارج على أبي بكر بالمرتدين ـ لم يكن الخوارج كلهم مرتدين ـ مانعو الزكاة ـ حروب سياسية لا دينية ـ قد وجد حقيقة مرتدون ـ أخلاق أبي بكر الدينية ـ شيوع الاعتقاد بأن الخلافة مقام ديني ـ ترويج الملوك لذلك الاعتقاد ـ لا خلافة في الدين.

(١) لم نستطع أن نعرف على وجه أكيد ذلك الذي اخترع لأبي بكر رضي الله عنه لقب خليفة رسول الله، ولكنا عرفنا أن أبا بكر قد أجازه وارتضاه.

ووجدنا أنه استهل به كتبه إلى قبائل العرب المرتدة، وعهده إلى أمراء الجنود، ولعلها أول ما كتب أبو بكر، ولعلها أول ما وصل إلينا محتوياً على ذلك اللقب[3].

(٢) لا شك في أن رسول الله ﷺ كان زعيماً للعرب ومناط وحدتهم، على الوجه الذي شرحنا

---

(١) منه، ص ٢١٠.

(٢) تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٢١١.

(٣) راجع تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

من قبل. فإذا قام أبو بكر من بعده ملكاً على العرب، جمّاعاً لوحدتهم، على الوجه السياسي الحادث، فقد ساغ في لغة العرب أن يقال إنه، بهذا الاعتبار، خليفة رسول الله، كما يسوغ أن يسمى خليفة باطلاق، لما عرفت في معنى الخلافة. فأبو بكر كان إذن بهذا المعنى، خليفة رسول الله، لا معنى لخلافته غير ذلك.

(٣) ولهذا اللقب روعة، وفيه قوة، وعليه جاذبية، فلا غرو أن يختاره الصدِّيق، وهو الناهض بدولة حادثة، يريد أن يضم أطرافها بين أعاصير من الفتن، وزوابع من الأهواء العاصفة المتناقضة، وبين قوم حديثي العهد بجاهلية، وفيهم كثير من بقايا العصبية، وشدة البداوة، وصعوبة المراس. لكنهم كانوا حديثي عهد برسول الله ﷺ، والخضوع له، والانقياد التام لكلمته، فهذا اللقب جدير بأن يكبح من جماحهم، ويلين بعض ما استعصى من قيادهم. ولعله قد فعل.

ولقد حسب نفر منهم أن خلافة أبي بكر للرسول ﷺ خلافة حقيقية، بكل معناها، فقالوا إن أبا بكر خليفة محمد، وكان محمد خليفة الله، فذهبوا يدعون أبا بكر خليفة الله، وما كانوا يكونون مخطئين في ذلك لو أن خلافة الصدِّيق للنبي عليه السلام كانت على المعنى الذي فهموه ولا يزال يفهمه كثير غيرهم إلى الآن. ولكن أبا بكر غضب لهذا اللقب، وقال «لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله»[1].

(٤) حمل ذلك اللقب جماعة من العرب والمسلمين على أن ينقادوا لإمارة أبي بكر انقياداً دينياً، كانقيادهم لرسول الله ﷺ، وأن يرعوا مقامه الملوكي بما يجب أن يرعوا به كل ما يمسّ دينهم. لذلك كان الخروج على أبي بكر في رأيهم خروجاً على الدين، وارتداداً عن الإسلام.

والراجح عندنا أن ذلك هو منشأ قولهم إن الذين رفضوا إطاعة أبي بكر كانوا مرتدين، وتسميتهم حروب أبي بكر معهم حروب الردّة.

(٥) ولعل جميعهم لم يكونوا في الواقع مرتدين، كفروا بالله ورسوله، بل كان فيهم من بقي على إسلامه، ولكنه رفض أن ينضم إلى وحدة أبي بكر، لسبب ما، من غير أن يرى في ذلك حرجاً عليه، ولا غضاضة في دينه. وما كان هؤلاء من غير شك مرتدين، وما كانت محاربتهم لتكون باسم الدين. فإن كان ولا بد من حربهم فإنما هي السياسة، والدفاع عن وحدة العرب، والذود عن دولتهم.

وقد وجدنا أن بعض من رفض بيعة أبي بكر، بعد أن تمَّت له البيعة من المسلمين، كعلي ابن أبي طالب وسعد بن عبادة، لم يُعاملوا معاملة المرتدين، ولا قيل ذلك عنهم.

(٦) ولعل بعض أولئك الذين حاربهم أبو بكر لأنهم رفضوا أن يؤدوا إليه الزكاة، لم يكونوا يريدون بذلك أن يرفضوا الدين، وأن يكفروا به، ولكنهم لا غير رفضوا الإذعان لحكومة أبي بكر،

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ١٨١.

كما رفض غيرهم من جِلّة المسلمين، فكان بديهياً أن يمنعوا الزكاة عنه، لأنهم لا يعترفون به، ولا يخضعون لسلطانه وحكومته.

كم نشعر بظلمة التاريخ وظلمه، كلما حاولنا أن نبحث جيداً فيما رواه لنا التاريخ عن أولئك الذين خرجوا على أبي بكر، فلُقِّبوا المرتدين، وعن حروبهم تلك التي لقبوها حروب الردّة.

ولكن قبسا من نور الحقيقة لا يزال ينبعث من بين ظلمات التاريخ، وسيتجه العلماء يوماً نحو ذلك القبس، وعسى أن يجدوا على تلك النار هدى.

دونك حوار خالد بن الوليد مع مالك بن نويرة، أحد أولئك الذين سمُّوهم مرتدين، وهو الذي أمر خالد فضربت عنقه، ثم أخذت رأسه بعد ذلك فجعلت اثفية[1] القدر.

يعلن مالك، في صراحة واضحة، إلى خالد أنه لا يزال على الإسلام، ولكنه لا يؤدي الزكاة إلى صاحب خالد (أبي بكر).

كان ذلك إذن نزاعاً غير ديني. كان نزاعاً بين مالك، المسلم الثابت على دينه ولكنه من تميم، وبين أبي بكر القرشي، الناهض بدولة عربية أئمتها من قريش. كان نزاعاً في ملوكية ملك، لا في قواعد دين، ولا في أصول إيمان.

ليس مالك هو وحده الذي يشهد لنفسه بالإسلام، بل يشهد له به أيضاً عمر بن الخطاب، إذ يقول لأبي بكر «إن خالداً قتل مسلماً فاقتله»، بل يشهد له بالإسلام أيضاً أبو بكر إذ يجيب «ما كنت أقتله، فإنه تأول فأخطأ»[2].

ودونك مثالاً آخر، قول شاعر منهم:[3]

أطعنــا رســول الله مــا كــان بيننــا	فيــا لعبــاد الله مــا لأبــي بكــر
أيــورثنــا بكــراً إذا مــات بعــده	وتلــك لعمــر الله قــاصمــة الظهــر

فأنت لا تجد في هذا إلا رجلاً ثائراً على أبي بكر، منكراً لولايته، رافضاً لطاعته، آبياً لبيعته ولكنه في الوقت نفسه يؤمن برسول الله ﷺ، ولا يعلن إباءه لشيء من الإسلام.

ثم ألسنا نقرأ في التاريخ أيضاً، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد أنكر على أبي بكر قتاله المرتدين وقال «كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ، أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله»[4].

(١) توضع القدر عندما توقد عليها النار للطبخ فوق حجرين متقابلين، ومن خلفهما حجر ثالث، فإذا لم يجدوا حجراً ثالثاً أسندوا القدر إلى الجبل. والأثفية بضم الهمزة وكسرها وكسر الفاء، الحجر توضع عليه القدر والجمع أثافي وأثاف. ورماه الله بثالثة الأثافي أي بالجبل.

(٢) راجع ذلك الحديث في الجزء الأول من تاريخ أبي الفداء، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٣) هو الخطيل بن أوس أخو الحصين بن أوس. تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٢٢٣.

(٤) البخاري، ج ٢، ص ١٠٥.

ذلك قليل مما بقي في الأخبار من صدق كاد يعفي التاريخ على أثره، ومن حق كاد يذهب بخبره. وابحث فثم مزيد.

(٧) لسنا نتردد لحظة في القطع بأن كثيراً مما وسموه حرب المرتدين في الأيام الأولى من خلافة أبي بكر لم يكن حرباً دينية، وإنما كان حرباً سياسية صرفة، حسبها العامة ديناً، وما كانت كلها للدين.

ليس من عملنا في هذا المقام أن نبيِّن لك تلك الأسباب الحقيقية، التي كانت في الواقع مثاراً لكثير من حرب الردة، ولا نستطيع أن ندّعي اضطلاعنا بهذا البحث، إن نحن حاولناه. ولكن يخيل إلينا أنك قد تظفر ببعض الأسباب الأساسية المهمة إذا أنت دققت النظر في أنساب وقبائل الثائرين على أبي بكر، وعرفت صلتهم من قريش، جد البيت القائم بالملك، وإذا أنت فطنت إلى سنن الله تعالى في الدول الناشئة، والعصبيات المتغلبة على الملك، وكنت مع ذلك بصيراً بطبائع العرب وآدابهم، ثم رزقت التوفيق.

(٨) نحن نميل إلى الاعتقاد بأنه قد ارتد بالفعل جماعة من المسلمين، بعد رسول الله ﷺ. فذلك شيء تكاد تقضي به سنن الطبيعة وأنظمتها التي عرفنا. وأسهل من ذلك أن نعتقد بأنه قد ادعى النبوة، في حياة محمد ﷺ وبعد وفاته، متنبئون كذابون. وقد نرى في مشاهداتنا أن دعوى النبوة ليست بعيدة من ذهن المضلل الغوي، إذا هو لقي من العامة انجذاباً، وأغوى منهم صحاباً وأحباباً، ولا شيء أسهل عند العامة من الإيمان بنبوة ذلك الغوي، إذا هو عرف كيف يغريهم بالضلال، ويمدهم في الغي. لذلك نرجِّح أنه قد وجد بالفعل، في أول عهد أبي بكر، جماعة ارتدوا عن الإسلام، بوفاة النبي عليه السلام كما وجد من ادّعى النبوة في قبائل العرب.

وقد كان من أول ما عمل أبو بكر نهوضه لحرب أولئك المرتدين الحقيقيين، والمتنبئين الكذابين حتى غلبهم وقضى على باطلهم.

لا نريد البحث فيما إذا كانت لأبي بكر صفة دينية صرفة جعلته مسؤولاً عن أمر من يرتد عن الإسلام أم لا، ولا نريد البحث فيهما إذا كانت ثمة أسباب غير دينية حفزت لتلك الحرب عزيمة أبي بكر أم لا.

ومهما يكن الأمر فلا شك أن أبا بكر قد بدأ عمله في الدولة الجديدة بحرب أولئك المرتدين. وهنا نشأ لقب المرتدين. نشأ لقباً حقيقياً، لمرتدين حقيقيين، ثم بقي لقباً لكل من حاربهم أبو بكر من العرب بعد ذلك، سواء كانوا خصوماً دينيين ومرتدين حقيقة، أم كانوا خصوماً سياسيين غير مرتدين. ومن أجل ذلك انطبعت حروب أبي بكر في جملتها بطابع الدين، ودخلت تحت اسم الإسلام وشعاره، وكان الانضمام إلى أبي بكر دخولاً تحت لواء الإسلام، والخروج عليه ردّة وفسوقاً.

(٩) ربما كانت ثمة ظروف أخرى خاصة بأبي بكر، قد ساعدت على خطأ العامة، وسهّلت

عليهم أن يشرّبوا إمارة أبي بكر معنى دينياً.

فقد كانت للصدِّيق رضي الله عنه منزلة رفيعة ممتازة، عند رسول الله ﷺ، وذكر في الدعوة الدينية ممتاز وكذلك كانت منزلته عند المسلمين.

وقد كان الصدِّيق مع هذا يحذو حذو الرسول، ويمشي على قدمه، في خاصة نفسه، وفي عامة أموره، ولا شك في أن ذلك كان شأنه أيضاً في سياسة أمر الدولة. فقد سار بها، مبلغ جهده، في طريق ديني، ونهج بها، على القدر الممكن، منهج رسول الله. فلا غرو إن أفاض أبو بكر على مركزه في الدولة الجديدة، التي كان هو أول ملك عليها، كل ما يمكن من مظاهر الدين.

(١٠) تبيَّن لك من هذا أن ذلك اللقب (خليفة رسول الله) مع ما أحاط به من الاعتبارات التي أشرنا إلى بعضها ولم نشر إلى باقيها، وكان سبباً من أسباب الخطأ الذي تسرّب إلى عامة المسلمين، فخُيِّل إليهم أن الخلافة مركز ديني، وأن من ولّي أمر المسلمين فقد حلّ منهم في المقام الذي كان يحلّه رسول الله ﷺ.

وكذلك فشا بين المسلمين منذ الصدر الأول، الزعم بأن الخلافة مقام ديني، ونيابة عن صاحب الشريعة عليه السلام.

(١١) كان من مصلحة السلاطين أن يروّجوا ذلك الخطأ بين الناس، حتى يتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم، وتذود الخارجين عليهم. وما زالوا يعملون على ذلك، من طرق شتى ـ وما أكثر تلك الطرق لو تنبه لها الباحثون ـ حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله، ثم ما كان الخلفاء ليكتفوا بذلك، ولا ليرضوا بما رضي أبو بكر، ولا ليغضبوا مما غضب منه، بل جعلوا السلطان خليفة الله في أرضه، وظلّه الممدود على عباده. سبحان الله وتعالى عما يشركون.

ثم إذا الخلافة قد أصبحت تلصق بالمباحث الدينية، وصارت جزءاً من عقائد التوحيد، يدرسه المسلم مع صفات الله تعالى وصفات رسله الكرام، ويلقنه كما يلقن شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.

تلك جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين، أضلّوهم عن الهدى وعموا عليهم وجوه الحق، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين، وباسم الدين أيضاً استبدّوا بهم، وأذلّوهم، وحرّموا عليهم النظر في علوم السياسة، وباسم الدين خدعوهم وضيّقوا على عقولهم، فصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعاً، حتى في مسائل الإدارة الصرفة، والسياسة الخالصة.

ذلك وقد ضيّقوا عليهم أيضاً في فهم الدين، وحجروا عليهم في دوائر عيّنوها لهم ثم حرّموا عليهم كل أبواب العلم التي تمس حظائر الخلافة.

كل ذلك انتهى بموت قوى البحث، ونشاط الفكر، بين المسلمين، فأُصيبوا بشلل في التفكير السياسي، والنظر في كل ما يتصل بشأن الخلافة والخلفاء.

(١٢) والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، بريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزّ وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة.

كما أن تدبير الجيوش الإسلامية، وعمارة المدن والثغور، ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحروب، أو هندسة المباني وآراء العارفين.

لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم.

والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وصلى الله على محمد وآله وصحبه ومن والاه.



نصوص حول
النهضة الكمالية في تركيا،
وأشكال الحكم والثورة

عبد الرحمن شهبندر

١٩٣٤ ـ ١٩٣٥

□ عبد الرحمن شهبندر

ـ ١ ـ

النهضة التركية الكمالية

أو الحياة بعد الموت*

دعونا النهضة التركية عقب الحرب العالمية «كمالية» للقسط الوافر الذي استقلَّ بهِ الغازي مصطفى كمال باشا في أحداثها وهي تختلف عن الفاشستية والنازية اختلافاً جوهرياً في أنها لم تكن تغلُّباً حاسماً فقط على حكومة من أبناء البلاد يرأسها خليفة تحفُّ بهِ العقائد المتوارثة بل كانت أيضاً انتصاراً باهراً في ميدان الحرب على دولة أجنبية يعضدها الحلفاء وفي مقدمتهم انكلترة وإنقاذاً للشعب التركي من الاضمحلال حتى إذا كان هنالك شيءٌ يدعى حياة بعد الموت فهو تجدد شباب تركيا بعد الهرم ونهوض أبنائها ينفضون تراب الموت السياسي عن وجوههم. لا جرم أن هذه النهضة اتخذت شكلاً عسكرياً منذ ما تألفت لأن رجالها من الجنود وفيها جميع الفضائل والنقائص التي عرفت في أعمال الرجال العسكريين، ولم تبلغ المانيا في أدق ساعات محنتها ولا إيطاليا في أشأم أزماتها ما بلغتهُ تركيا يوم احتلَّ الحلفاء عاصمتها وسخَّر الانكليز الجيش اليوناني لاكتساح أزمير وداخليتها وأمضى الخليفة محمد السادس حفيد محمد الفاتح! معاهدة (سيفر) الطافحة بالمخازي والحافلة بالنصوص القاضية على الحياة القومية التركية قضاءً مبرماً. فقد تنازل فيها هو وحكومته والمجلس الأعلى الذي عقده عن تراقيا وأزمير وداخليتها وجانب من الدردنيل لليونان وسمحوا بتأليف دولة أرمنية في لب بلادهم وسجّلوا على أنفسهم ديوناً باسم تعويضات لا يمكن أداؤها إلاَّ إذا عاشوا أبد الدهر في ربقة الذل وأعادوا سلطة الامتيازات الأجنبية إلى سالف مجدها فرضوا أن يكونوا وهم في بلادهم أدنى مرتبة من الأجنبي النازل بها وقبلوا ألاَّ يكون لهم جيش أو أسطول لا في الغبراء ولا على ظهر الماء ولا في كبد السماء. وقصارى القول إنهم وضعوا المناديل في أعناقهم ورفعوا أيديهم بالاستسلام، وما دوَّنا هذه الخلاصة المخزية إلاَّ لنبين للقراء في العالم العربي كيف تعمل الهمّة الثابتة والعزيمة الصادقة في إنهاض الرُكَب المقعدة، وكيف تكون الحياة

(*) المقتطف، مجلد ٨٤، الجزء ١، يناير/ كانون الثاني ١٩٣٤، ص ٧٣ ـ ٧٧.

بعد الموت، وفي ميسورهم الآن أن يفسِّروا الانقلاب الكمالي الخطير من وجهتيهِ السياسية والاجتماعية.

وغني عن البيان أن الوطنيين الترك أرادوا من الوجهة السياسية أن يكونوا قبل كل شيء أسياداً في بلادهم فضمنوا هذه السيادة بحجة السلاح الدامغة، لأن الذي يملك القوة لا يحتاج إلى برهان آخر، ثم طهّروا بلادهم تطهيراً سياسياً من الطراز الأول وذلك بإلغاء التدخل الأجنبي إلغاءً صريحاً باتّاً حتى صارت «الأجنبية» في تركيا الحديثة وبالاً على صاحبها وسبباً من الأسباب التي تُحسب عليه بدلاً من أن تُحسب له. فإذا أراد أجنبي اليوم أن يباشر عملاً مجدياً في تركيا فضَّل أن يكون له شريك وطني يحميهِ عند الحاجة بخلاف ما يعمله الوطنيون في بعض البلدان العربية حيث يبحثون عن الشريك الأجنبي لتحقيق هذه الحماية. ثم لم تعد مسألة الأرض مسألة إنشاء دولة أرمنية في لب الأناضول ولا قضية اليونان قضية تأليف امبراطورية يونانية على أنقاض الدولة العثمانية بل المسألة كلها التوسل بالطرق الممكنة للمحافظة على البقية الباقية من هذه «الأعضاء الأثرية» في تركيا الحديثة كما حرص علماء الإنسان عبثاً على المحافظة على الأفراد القلائل من أهل (تسمانيا) الذين انقرضوا عن بكرة أبيهم في أواخر القرن الماضي. ومما يدل على مقدار التأثر في الذهنية التركية مما أصابها من الكبرياء الأجنبية في البلاد أن منشأة دولية في الآستانة تابعة لسكة حديد الشرق ومراكب النوم فيها غفل مديرها الإيطالي في السنة الماضية فحرم على المستخدمين الوطنيين أن يتكلموا بلغتهم على التلفون ـ يعني حرّم على الترك أن يتكلموا بالتركية في الآستانة! ـ فكان الويل وكان الثبور وكانت عظائم الأمور، ولولا هربه من شباك المكتب لهجم عليهِ المتجمهرون من الموظفين والطلبة وعلّموه درساً لن ينساه في احترام اللغة التركية. فأين هذا مما نعانيه في بعض أقطار العالم العربي حيث تُكتب الإعلانات حتى للوطنيين باللغات الأجنبية، وفي بعض مسارح السينما تُترجم المناظر بالانكليزية والفرنسية بل باليونانية أيضاً ولا تترجم بالعربية، وإن تُرجمت فقد توضع على لوح حقير في الزاوية المهملة وبلغة مغلوطة لا تنطبق على المعنى. كل ذلك احتقاراً لها ـ ومن احتقر لغة فقد احتقر أهلها. وحدث لي في سبتمبر الماضي أنني أرسلت تعزية إلى بغداد بوفاة الملك فيصل فأبت شركة (ايسترن) قبولها لأنها مكتوبة بالعربية مما حملني على إرسالها بواسطة شركة ماركوني، يعني أن بعض الفرنجة يأبون علينا أن نتخاطب في أقطارنا بلغتنا، والغريب أن يجري ذلك كله أمام الوطنيين من غير أقل ملاحظة فعّالة تبدر منهم كأنَّ الأمر لا يعنيهم ما داموا قد تعلموا تلك اللغات الأوربية وامتازوا على سائر إخوانهم في الوطن بفهمها فكأن هذه الرشوة الأدبية التي فرحوا بها ألهتهم عن ذاك الواجب المقدس.

* * *

وقد دلّني الاستقراء في الشرق والغرب على أن معيار حب الاستقلال في الأمة يكون على قدر حرمتها للغتها وسعيها لانعاشها، وأن الذي لا يغار على لغته لا يغار على أمته.

وتدل مثل هذه المظاهر في الترك على ما تأصل في نفوسهم من النفرة من الحالة السياسية التي كانوا عليها ومن تسلط الأجانب عليهم في عقر دارهم ليس فقط بالامتيازات الأجنبية المضنية التي كان هؤلاء يتمتعون بها بل بالمظاهر الأخرى اللغوية والأدبية التي تجعل للأجنبي ميزة على ابن البلاد. وقد تعدت محاربة الوطنيين الترك السياسة الأجنبية التي خضعت لها الدولة العثمانية في الماضي إلى محاربة الأوضاع السياسية التركية الماضية نفسها، وساعد على ذلك خنوع السلطان محمد السادس وحكومته وإقدامهم على إمضاء معاهدة ستبقى رمزاً لانحلال الخلافة العثمانية وزوال كل أثر من آثار عظمتها. فإذا أضفنا إلى هذا العمل المزري أن الخلافة في السنين الأخيرة ولا سيما في زمن السلطان عبد الحميد كانت بؤرة الرجعى وموئل الجامدين ومحط آمال المتطرفين من أهل المحافظة أدركنا الأسباب التي أوجدت حول الغازي من جاراهُ من المخلصين على إلغاء الخلافة من تركيا ومحو أثرها من أدمغة الترك ومحاربتها في البلاد الأخرى خشية تأثيرها في البقية الباقية من المؤمنين بها.

***

ولكن سيبقى السؤال الآتي ماثلاً في أذهان الكثيرين من الاختصاصيين بالشؤون السياسية العالمية ـ ناهيك بمن يعنون بالشؤون الدينية الاجتماعية ـ وهو: ألا تستطيع النهضة التركية الحديثة أن تحتفظ بالخلافة أداة للسياسة الخارجية كما تفعل أوربا العلمانية التوسعية في اعتمادها على الاكليروس وأن تمنع جولانها الداخلي بحصرها في منطقة معينة لا تتعداها؟ ومما لا شك فيه على الإطلاق أن خلافة روحية عليها مسحة من تقديس القرون الوسطى قد تكون بأيدي الكماليين في مثل البحران السياسي العالمي الحاضر سلاحاً ماضياً فيما لهم من العلائق بالدول الأوربية. قال (دليزل بورنس) في كتابه **السياسة الدولية**:[1]

«أما الإسلام فهو الدين الثالث العظيم ذو الشأن الدولي، والحج السنوي إلى مكة من جميع الأقطار الإسلامية هو موضوع اهتمام السياسيين والموظفين، فإنه يربط برباط واحد أبعد الأقوام وهو السبيل لنشر الآراء والسياسة في جميع البلدان الإسلامية... ويجوز أن يؤثر الإسلام في الموقف الدولي نظراً لوجود عدد كبير من المسلمين تحت الحكم البريطاني، مما يدعو بريطانيا خاصة إلى تجنب جرح عواطف المسلمين». وبعد ما أشار الكاتب إلى التنافس بين انكلترا وفرنسا في آسيا وإلى الإعانات التي جمعت للدولة العثمانية في الهند في إبان حربها مع الروسيا سنة ١٨٧٧ وإلى الاحتجاجات التي طيّرها الهنود على إيطاليا لمهاجمتها طرابلس الغرب ومقاومتهم العنيفة لفكرة تمزيق تركيا في سنة ١٩١٩ قال: «وأخذت فرنسا تشعر بموقفها الإسلامي في مراكش وأفريقيا الوسطى وربما في سورية أيضاً، وقد يؤثر هذا الحال في سياسة فرنسا الخارجية... وعلاوة على ذلك فالأقوام والأمم الإسلامية لها شيء مشترك بينها يفوق الآراء اللاهوتية، فالإسلام هو قانون للحياة والشريعة الإسلامية حقيقة سياسية... وعلينا أن نتذكر أن العقائد الدينية الإسلامية بل

(١) *International Politics*, p. 43.

الأفكار السياسية الإسلامية هي المستولية في بعض أجزاء الهند، وفي فارس، وتركيا وآسيا الصغرى وبلاد العرب وبين جميع السكان القاطنين في أفريقيا شمال الدرجة الخامسة عشرة من الطول الشمالي».

* * *

أما وقد خطا الترك هذه الخطوات الواسعة في الميدان السياسي فلا عجب أن تتناول حربهم التجددية الميادين الدينية والاجتماعية والتشريعية وما إلى ذلك من الأوضاع الأدبية، فالأساليب التي نجحت في الحرب وحققت للترك استقلالهم السياسي استهوتهم أيضاً في هذه الميادين فانبروا يتركون كل شيء حتى القرآن، وأخذوا يطهّرون على زعمهم التركية من العربية والفارسية ظنّاً منهم أن الاستقراض في اللغة عالة مثل الاستقراض في المال، وفاتهم أنهم بعملهم هذا يحرمون لغتهم من أكبر المزايا التي تشاركها فيها الانكليزية أعظم اللغات الأوربية انتشاراً. وكم ندبنا حظنا معاشر العرب لأن لغتنا محافظة وهي شديدة النفرة من مثل هذا الاستقراض. ونظرة واحدة في المدونات العلمية الحاضرة في شتى اللغات الأوربية الحيّة كافية لاقناع أشد المطهِّرين الترك تطرفاً، بالخدمات الجلّى التي تقدمها اللاتينية واليونانية للعلماء، وقد يستظهر الطبيب أو المحامي الانكليزي أو الفرنسي أو الألماني المئات أو الألوف من الكلمات المشتقة من هاتين اللغتين من غير أن يشعر بأقل غضاضة وطنية.

* * *

ومن المهازل التاريخية التي تدل على سرعة الانتقال من الماضي إلى الحاضر أن الذي كان يذهب من العرب إلى المشنقة في سنة ١٩١٥ وما بعدها بتهمة الخيانة للخليفة صار له زميل يقابله من الترك يذهب إلى المشنقة في سنة ١٩٢٥ وما بعدها بتهمة الدعوة إلى الخلافة!

وتعدّ النظم المتعلقة بالأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث من أشد النظم ثباتاً ومحافظة، ومع ذلك فقد تخلى الترك عما لهم منها بجملته واستبدلوا به أحدث النظم التي نبتت في ديار الغرب مع تعديل طفيف لا يعدّ شيئاً مذكوراً.

* * *

وقصارى القول إن تركيا من الوجهة العلمية التاريخية هي حقل تجارب تشبه مخابر البيولوجيين وقد تكون سائرة في سبل إصلاحية لم نألفها أو لا نقرّها، ومن الصعب جدًّا الحكم على مصيرها الاجتماعي النهائي وإن كانت بوادر النجاح الاقتصادي السياسي تلازمها ملازمة جلية في مراحلها كما يتضح من مقابلة الأدوار التي مرت فيها منذ نهاية الحرب العالمية إلى اليوم، ولا مشاحة في أنها باعتمادها على السلاح وعلى سواعد أبنائها قد سلكت السبيل التي يجب على كل أمة تطلب الحياة أن تسلكها، وفي وسعنا أن نتخذ منها حجة على الذين يزعمون أن الثورة لا تأتي بطائل. فلو أحنى الوطنيون رؤوسهم للخليفة محمد السادس وحكومته وسجّلوا على تركيا معاهدة

(سيفر) المريعة فأين يكون الترك اليوم؟ وماذا تنفعهم عصبة الأمم المتفسخة وعهدها الذي لا يتجاوز جدرانها؟ ثم إن الانقلاب الذي تم فيها حتى الآن قد سار بها شوطاً مهما تراجعت بعده لن تكون قريبة مما كانت عليه بوجه من الوجوه، وهي في تنظيمها الاقتصادي ومقاومة الشرور التي تنطوي عليها الرأسمالية المتطرفة، وفي تشجيعها العمل ومحاربة البطالة وفتح المعابر والطرق ومد السكك الحديدية وتسهيل المواصلات تسير سير الفاشستية، ولممثليها السياسيين ومندوبيها في المؤسسات الدولية كلمة مسموعة على قدر جيشها المدرَّب وسلاحه الماضي. ولأول مرة في الجيل الحاضر أنزل زعيم شرقي بقوة السلاح رئيس وزارة دولة أوربية معظمة مثل المستر لويد جورج عن دست الوزارة بعد ما كان يدعى «منقذ بريطانيا» في الحرب العالمية.

* * *

أما المجلس الوطني الكبير في (أنقرة) فهو مثال آخر على حبوط الطريقة البرلمانية القديمة في الأمم الناشئة التي هي أحوج ما تكون إلى سرعة الإنجاز في العمل، وهو نسخة ثانية عن برلمان إيطاليا، وكما يمثل هذا إرادة الدتشي كذلك يمثل ذاك إرادة الغازي، بل إن موسوليني عاف أخيراً برلمانه وملّ اجتماعاته التي صار يراها نمطية وعلى غير جدوى فأمر بحله؛ على أن الناظر إلى هذين المجلسين لا يرى فيهما بالإجمال ما يرى في البرلمانات الديمقراطية الاعتيادية من المساجلات الفارغة المملة والاعتراضات التي لا يراد من معظمها إلا إظهار كفاءة المعترضين أو وضع العقبات في سبيل المشروعات لأغراض في النفس، وقد تخسر هذه الطريقة الدكتاتورية في الأحوال القليلة الانتقادات الجوهرية المخلصة الثمينة التي تصدر من النواب الأكفّاء الصالحين المستقلين ولكنها تعتاض عنها الاتساق وسرعة الانجاز وهو المطلوب في الدرجة الأولى في عصر الزعازع والعواصف.

* * *

ويشعر العالم العربي بشيء من الامتعاض وخيبة الأمل لمحاولة تركيا الحديثة صرم حبال المجد التي تربطها بتاريخنا المشترك ولكننا نرجو أن تكون هذه البوادر مظهراً اجتماعياً موقتاً من مظاهر النفرة من الماضي القريب فقط واحتجاجاً صاخباً على الجمود العتيق البالي، ذلك لأن الترك هم من صميم الشرقيين ولأن الأمة الحية ذات التاريخ الحافل بالحوادث أهون عليها أن تنسلخ من بلادها من أن تنسلخ من دواعي مجدها وفخارها.

□ عبد الرحمن شهبندر

- ٢ -

أصلح أشكال الحكم في العالم العربي*

لقد عرضنا المذاهب السياسية بشيء من الإفاضة ووضعنا أصحابها في الميزان لنزوّد جمهور القراء في العالم العربي بخبر الأطوار السياسية العظيمة التي طرأت على الدول والحكومات حتى إذا حانت ساعة العمل وجد الزعماء في الأوساط التي يشتغلون لها شيئاً في القابلية الفردية والتهيؤ العام، لأن البلاء كل البلاء أن يتجه الشعب إلى الغاية التي ينشدها ويجهل الطريق الموصلة. وفي وسعنا الآن أن نتساءل ما هو أصلح شكل في الحكم يلائم العالم العربي؟ أهو الشكل العصامي الديموقراطي أم العظامي الارستوقراطي، الاستبدادي الأوتوقراطي أم الشوري النقابي، الشيوعي اللاوطني أم الفاشستي المتطرف في الوطنية؟ ولو كان العالم العربي على مستوى واحد في الثقافة والاجتماع وفيما يتمتع به من حرية ويمارسه من استقلال لهان الجواب ولكن مستواه متعرج متضرس، ففيه من سما في المدنية حتى كاد يسامت الغرب وفيه من لا يزال في الغور كأنه من أهل الأعصر الخالية، وبعضه مستقل استقلالاً تامّاً ناجزاً وبعضه الآخر لا يزال في ربقة الاستعمار، ولكن الخوف من وثبته وهو على علاته وعلى ما فيه من تنابذ وما يعانيه من نقص تنظيم لم يعد وهماً بل هو خوف من الشيء الواقع المحسوس حتى أن عالماً مشهوراً من علماء التاريخ وهو المستر (أوسكار برونِنج) أستاذ التاريخ في جامعة (كامبردج) يعدّ العرب واليابانيين الخصمين اللدودين للتوسع الأوربي،[1] ولم تعد الدول الأوربية ذات المصالح السياسية والاقتصادية في الشرق الأوسط تخفي ما يساورها من الهموم من هذه النهضة العربية في حين تخطب الدول الأخرى ودّ هذه النهضة وتستميلها إليها تقوية لموقفها السياسي الشرقي وتأييداً لنفوذها العام.

(*) المقتطف، آذار/ مارس ١٩٣٤، الجزء ٨٤، ص ٣٣٧ ـ ٣٤١.

(١) *A History of the Modern World*, p. 840.

وفي وسعنا الآن أن نقول بصورة مجملة تنطبق على أحوال هذا العالم الفسيح الاجتماعية وعلى الدرجة السياسية التي بلغها أن الشكل النيابي الصحيح القائم على الانتخاب الحرّ - جهد الطاقة - هو الشكل الذي يجب أن يصر عليه الأهلون حيث هم مستقلون استقلالاً مقيداً بالانتداب أو الحماية أو المعاهدة المصطنعة أو غير ذلك من التدخل الأجنبي في شؤونهم، والاستبدادي العادل أو النيّر حيث هم يتمتعون بالاستقلال التام. وقد حملنا على هذه النتيجة الاعتبارات الآتية وهي أن البلدان العربية التي للأجنبي عليها سيطرة متفاوتة لأسباب مختلفة والتي يحاول بطرق الدهاء والإدارة والشدة والرخاء أن يستثمرها في آخر الأمر لنفسه هي بلدان معرضة لزوال سلطانها القومي وما يجر إليه من تخلق أهلها بأخلاق أهل المستعمرات الصرفة، وكل ذلك نذير الانقراض القومي، بيد أن هذه البلدان لأسباب سياسية اجتماعية ودواع دولية اقتصادية تتمتع بشيء من حق التصرف الداخلي ولو ظاهراً، ففي مثل هذه الأمراض البدهية يتعذر كثيراً على الشعب أن يعمى عن الخطر المحدق به اللهمّ إلاّ إذا كان من الانحلال وضعف الإدراك بحيث لا يرتجي برؤه. لا جرم أن الإدراك العام في الأمة الراقية - بل فيما هو دونها - شديد التأثر بما له صلة وثيقة بحياتها أو مماتها وهو الشعور الدال على درجة وعيها ويصح للزعماء أن يعتمدوا عليه ويتخذوا منه سلاحاً ماضياً يحاربون به مرض الاحتلال ولو موقتاً، وينطبق هذا الكلام خصوصاً على البلدان التي لا تسمح لها أحوالها، بانتهاج المسالك المؤدية إلى الاستقلال مباشرة بل هي مضطرة إلى التوسل «بالمناورات» السياسية وغير ذلك من الطرق البطيئة إلى أن تحين ساعة العمل.

ونحن لم نصل إلى هذه النتيجة بطريق النظر بل لدينا عدد من الحوادث التي جرت في السنين الأخيرة في بلدان الاحتلال والحماية والانتداب تحملنا على هذه النتيجة أيضاً، حتى إن قطراً مقموعاً كالقطر الجزائري شغرت فيه منذ سنوات بعض المقاعد البلدية التي يجلس عليها الأعضاء بالانتخاب الشعبي فرشحت له الحكومة بعض رجالها ولكن الأهلين على ما انتابهم من إرهاق يُعانونه منذ قرن كامل أصروا على مرشحهم حتى فازوا بانتخابه فردته الحكومة بما تمحلته من أعذار وأمرت بإعادة الانتخاب ولكن الأهلين نجحوا في المرة الثانية أيضاً. ولا يعد إخفاق الحكومة هذا شيئاً مذكوراً بجانب إخفاقها في الانتخابات المتكررة التي جرت في سورية، وحيثما أصرّ الشعب على إثبات إرادته كانت النتيجة نجاح مرشحيه إلاّ إذا ارتكبت الحكومة الخطيئات الإدارية البدهية فأغلقت المجلس مثلاً أو أوقفت المرشحين أو غير ذلك من الأعمال التي خبرها الشرق في أدوار مختلفة. ولا نخال حكومة حريصة على سمعتها تقدم على إعلان إفلاس سياستها بهذه الصورة المزرية، وقد تضطر إذا ما تورطت في التدخل إلى عزل من ورطوها من عمالها أو إلى نقلهم تبرئة لنفسها كما حدث في انتخابات المجلس النيابي الأخيرة في سورية.

ثم إن الأجنبي المحتل يدير شؤون البلاد عادة بواسطة نفر من أبنائها يضمن لهم منافعهم الخاصة ويحقق لهم غاياتهم الشخصية وقد يطلق يدهم يتصرفون في الأمور كما يشاؤون ضمن الحدود التي رسمتها مصالحه فيجعلهم سلاحاً يحارب بهم الصادقين المخلصين، ولكن أنّى له

استغواء سائر الشعب واستجلاب بقية أفراده بالرشوة وعددهم يربي كثيراً على وسائل إغرائه، فلا عجب أن يكون حكم المجموع والحالة هذه أقرب إلى الصحة لأنه أبعد عن المؤثرات النفعية الذاتية ويصدق فيه القول المأثور «أصوات الخلق أقلام الحق»، وتكون الطريقة النيابية إذن ترجمان الأمة الصادق ومقياس شعورها المضبوط، ويدفعها تدخل الأجنبي إلى زيادة التمسك بمن أولتهم ثقتها. هكذا دلتنا التجارب في البلدان التي تتبعنا شؤونها في السنين الأخيرة، [على انه] لا مفر للحاكم الوطني إذا كان مستبدّاً على عهد الاحتلال من الالتجاء إلى المحتلين في آخر الأمر مهما حاول الابتعاد عنهم لأنه يجدهم عوناً لمصلحته الشخصية وسياجاً يحتمي به لدفع هجمات الخصوم من أبناء البلاد.

***

ومن أهم الحوادث التي حدثت أخيراً وفيها ما يؤيد الحكم النيابي في الأحوال التي ذكرناها أن المجلس النيابي الأخير الذي انتخب في سورية كان عدد الأعضاء الوطنيين فيه سبعة عشر فقط والباقون وعددهم يناهز الاثنين والخمسين هم ممن يدعون «معتدلين» وتظن السلطة المحتلة أنهم لا يخالفون لها أمراً وقد أيّدت انتخابهم برؤوس الحراب وإطلاق البنادق، فلما عَرَضت عليهم في المجلس عقد معاهدة على أساس تجزئة سورية وتقطيع أوصالها لم يستطيعوا مجاراتها بل خيبوا آمالها وسودوا وجه من زعم من عمالها أنهم سيكونون أداة عمياء في يدها، والذي حملهم على هذا الموقف المفاجىء اختمار الرأي العام وشدة وطأتهِ من جهة وخطر التجزئة القتّال من جهة أخرى، ولعلَّ التعديل الأخير الذي أحدثهُ المفوض السامي الفرنسي فيما يدعى «دستور» لبنان من احتفاظهِ بتعيين نحو ثلث أعضاء المجلس النيابي مع تعيينهِ رئيساً للجمهورية ذا سلطة واسعة يستمدها من مستشار افرنسي كل ذلك ادراءً من حكم اللبنانيين العام، وإن ادعت السلطة أنهم يهيمون بحبها.

أما إذا كان القطر العربي متمتعاً باستقلاله التام فخير ما يناله أن تتاح له يد مستبدة عادلة تنقذه من الفوضى التي تتخبط فيها أكثر الأمم الحاضرة خصوصاً من كان منها مثلنا حديث عهد بالشؤون الدستورية ولم يتجهز بعد أبناؤه بالتربية التي تؤهلهم لمثل هذا الحكم الدقيق. وإذا كانت ألمانيا وهي التي تقود الغرب في كثير من مقومات الثقافة والحضارة قد أخفقت في الديموقراطية إخفاقاً معيباً فلا جناح علينا أن نعترف بهذا القصور ونحن لم ندخل حلبة السياسة العربية إلاَّ منذ أوائل القرن العشرين، ولم نعان الحكم النيابي إلاَّ منذ الانقلاب العثماني في سنة ١٩٠٨ . وفي الحق أننا في أقطارنا المستقلة لفي أشد الحاجة إلى اليد الحازمة المدركة لتسير بنا إلى الأمام على رغم أهل الرجعى منّا كما يسير موسوليني بالإيطاليين. وأنا أسأل في هذا المقام كل من عانى شؤون الإدارة والحكم أيرى لمملكة الحجاز ونجد مجلس نواب من الغطغط ومطير والفقير وحرب أم ملكاً حازماً خبيراً بشؤون البدو كعبد العزيز بن سعود؟ ألا تقضي الديموقراطية في تلك الأنحاء الابتدائية بتربع الغوغاء في دست الحكم وانهزام الاختبار والأخصّاء والتمرين والحصافة انهزاماً شنيعاً لا يلوي على شيءٍ؟ ولو كان هذا الملك النابغة مسلحاً بسلاح التربية الحديثة ومشبعاً بروح النهضة التي تسير

عليها الأمم الحية ما أضاع هذه الفرصة السانحة لالتفاف زعماء العرب حوله واتخاذهم الاستقلال الذي يتمتع به مركزاً لبث الدعاية العربية في أنحاء العالم. ومن أدعى دواعي الأسف أن جميع الجهود التي صرفت لاستنهاضه قد أخفقت.

***

إنني أذكر جيداً أننا لما كنا نعاني حشرجة الموت تحت كابوس السلطان عبد الحميد كنا نظن أن مجرد إعلان الدستور وإطلاق حرية الانتخاب وترك المنابر للخطباء يتكلمون كما يشاؤون ينعشنا ويعيدنا إلى مهيع الحياة، وفي شهر تموز ـ يوليو ـ من سنة ١٩٠٨ أعلن هذا الدستور بقوة الجيش وبتأثير الأوهام التي تسلطت على السلطان فكان مبدأ انقلاب خطير في جميع بلدان الشرق المتوسط لما عقبه من الثورة في الأفكار والأوضاع، ولا أنكر أبداً أن بعض الانتخابات دلت على شيء من حسن الاختيار ولكنها أرسلت بالإجمال إلى مجلس النواب أناساً لا يختلفون عن العوام كثيراً، وأصعدت المنابر بعض الخطباء الذين حوّلوا قضية الدولة السياسية الخطيرة إلى البحث في الحجاب وشكل الغطاء الذي يجب أن يسدل على المرأة، فبينما كانت الدول المعظمة تبحث في بناء الدردنوطات(*) للحروب القادمة وكيف يجب أن يكون طولها وثخانة دروعها كان هؤلاء الخطباء يقيسون الأحزمة التي يجب أن تشد بها أوساط بنات المستقبل وكثافة البراقع التي يجب أن تغطي وجوههنّ! والظاهر أن الوطنيين الزائفين في عصر التدجيل مثل العملة الزائفة في عصر التجارات المضطربة يحلّون محل الصالحين من أبناء البلاد.

***

وعلينا أن نعترف هنا اعترافاً صريحاً وإنْ آلمنا ونبهنا إلى ثقل أعبائنا وهو أن شدة التباين في تربيتنا السياسية الاجتماعية وعمق الهوة السحيقة بين أفرادنا وعدم سيرنا على منهاج واحد في بيوتنا ومدارسنا ومكاتبنا وانقسامنا إلى طبقتين اثنتين متطرفتين عامة وخاصة لا وسط بينهما، كل ذلك يتطلب منا أن يكون أمرنا بيد سلطة عادلة نيّرة منا وفينا وإلينا تحملنا على الإصلاح رغم أنوفنا وتجرنا بالقوة في السبل المنتجة وتنحّينا عن السبل العقيمة. وإنني لأذكر مع الأسى أولئك «الدكتاتوريين» النفعيين من الشرقيين الذين أظهروا في بعض البلدان العربية المحتلة من الجرأة والاستبداد لتأييد مصلحتهم الخاصة ومصلحة الأجنبي من فوقهم ما لو أظهر جزءاً منه فقط زملاؤهم في البلدان العربية المستقلة لمصلحة الشعب لنالوا مرتبة المصلحين المنقذين.

والارتقاء نوعان، نوع هادىء سلس يقوم به مجموع الشعب ويكون للأفراد عموماً سهم في إحداثه، ونوع مضطرب جموح تجر الشعب إلى مهيعه أقلية حازمة هي الطبقة المختارة. ففي النوع الأول تتوقف الخطط التي تختطها الحكومات في الإدارة والسياسة على المرتبة النشوئية التي بلغها الشعب في حياته المشتركة. وتكون طبيعة القوانين التي تسنها مجالسها التشريعية متناسبة مع هذه المرتبة، وتكون الجماعة التي تؤلّف الدولة متجانسة في قرابتها وثقافتها والمُثُل العليا التي تنشدها،

(*) نوع من العربات المدرّعة، (و.ك.).

وفيها نزعة للتبدّل والتكيّف والتجدّد بحسب الطوارىء في ناموس الارتقاء، فتأتي الديمقراطية في مثل هذه البيئة بأطيب الثمرات خصوصاً في أزمنة السلم العادية، وعلى العكس من ذلك يكون الارتقاء الجموح الذي يجرّ إليه الشعب جرّاً ولا سيما متى كان أفراده متباينين في تربيتهم، لم يتعارفوا تعارفاً اجتماعيّاً سياسيّاً ولا اطلع الواحد منهم على عقيدة الآخر ولا امتزج به امتزاجاً يمكّنه من ألفته وألفة عاداته. فالديمقراطية في مثل هذه الحال تصبح كما قال الموجز في علم الاجتماع وبالاً على أصحابها فلا تعدو أن تكون إدارة الضابط الصغير متحكماً في أتباعه من الجنود.

والبلية كل البلية أن يكون الشعب وإنْ تجانس سواد أفراده وتشابهوا في عقيدتهم ومُثُلهم العليا إلاّ أن الجمود هو صفتهم المتفوقة. فالديمقراطية في مثل هذه الحال هي تحكيم الأكثرية العظمى الجاهلة من سواد الشعب في النخبة المنتخبة من أبنائه. هنا تسنح الفرصة للذي يجادل في نسيج الحجاب أن يتفوق على الذي يبحث في حديد المدرعة. ووهدة مثل هذه لن ينقذ الشعب منها غير يد الزعيم الحديدية الحازمة.

* * *

فمن الخطل السياسي الاجتماعي العظيم إذن أن يتوهم أحد من رجال النهضة في العالم العربي أنه في حيز الإمكان تأليف دولة عربية مركزية ديمقراطية تضم منذ الآن بين دفتي دستور واحد دمشق والكويت وعنيزة والعسير والمكلا، فهذه بلدان وإن جمعت بينها اللغة والعقيدة وتشاركت في كثير من أطوارها التاريخية إلاّ أن العادات والتقاليد المحلية واختلاف درجة الثقافة العامة فيها وما إلى ذلك من مقومات العقل الاجتماعي الذي لا بدَّ منه لتأليف الوحدة السياسية جعلت شقة الخلاف فيما بينها أبعد من أن يضمها مجلس تشريعي واحد أو يلمّ شتاتها إرادة سلطانية واحدة.

وغير نكير أن الدولة العثمانية بسطت سلطانها على جزءٍ كبير من هذه الأقطار أجيالاً تملي عليها شيئاً من إرادتها من وراء البوسفور، لكن الاختبارات المديدة علّمتها أن تجعل الإدارة فيها من الوجهة العملية على طريقة «اللامركزية» فكانت (صنعاء) كما كانت (حائل) متمتعة باستقلال عملي لا غبار عليه، بل نحن في سورية والعراق على شدة امتزاجنا بالترك واختلاط سدانا بلحمتهم كانت إدارتنا عند التطبيق بعيدة عن المركزية وإنْ ارتبطت بالآستانة مباشرة. وهذه دروس عملية ثمينة ستكون موضع عناية العاملين في القضية العربية في السنين القادمة.

ثم من الجهة الأخرى يستطيع العراق وسورية مثلاً منذ الآن أن يؤلفا دولة مستقلة ذات حوزة سياسية واحدة بالنظر إلى التشابه فيما بينهما واشتباك مصالحهما خصوصاً أن العراق من غير سورية قصر بلا باب وسورية من غير العراق باب بلا قصر. ومما يدعو إلى التفاؤل أن كبار الرجال في هذين القطرين الشقيقين هم كما كانوا في عهد الملك فيصل على تفاهم واستعداد لتحقيق هذه الأمنية الغالية وتقديم المثال العملي الصالح لتقتدي به الأقطار العربية الأخرى.

□ عبد الرحمن شهبندر

ـ٣ـ

أصلح أشكال الحكم في العالم العربي*

حاجتنا إلى التجانس

ليس من مصلحة بلادنا في شيء أن نطلب لها الحكم الديموقراطي قبل أن نحصل على رحى اجتماعية نطحن بها الجماهير العربية فنجعلها متجانسة ونزيل من بينها هذه الفروق التي تجعل وحدة الرأي فيها بعيدة التحقيق، ومن العبث أن نسوس البلاد بالتعاون والاشتراك، والسواد منا يعتقد مثلاً أن الإدارة الكاملة هي إدارة القرون الوسطى. والمخرج الوحيد من البلاءِ الذي نعانيه هو اتحاد كلمة النخبة المنتخبة منا ولم شعثها لتتمكن من جرّ الدهماء إلى الأمام بالقوة، وحسبنا مثالاً نحتذي به الأقليات الفاشستية والنازية والكمالية في بادىء أمرها فهي هي التي أنقذت إيطاليا وألمانيا وتركيا من الانحلال ومن سلطة المجالس النيابية الجوفاء وإضاعتها أثمن الأوقات في القال والقيل على غير جدوى.

ولعلّ حكومة الأقليات أو حكومة القاهرين ستمثل دور الانتقال من حكومة الغوغاء إلى الحكومة الشعبية التي يتغنى بها منذ أجيال روّاد الحكم النيابي الصحيح، لأن الديموقراطية الحقة المشروحة في كتب السياسة والتي قلما أحسنت استخدامها الأمم هي في التحليل النهائي للحكم الذي ترتضيه العقول الراجحة وتقبله التربية العالية. فتكون حكومة القاهرين والحالة هذه هي الرحى الاجتماعية المنشودة التي تجعل اجتماع كلمة الشعب على الشؤون الطارئة أقرب منالاً ووحدة الرأي أقرب إلى التحقيق ـ حتى بين المذاهب الدينية المتشاكسة ـ وتصرف جهود الناس على أنواعها في سبيل السعادة العامة والهناءَة المشتركة. ثم إن الحرية الفردية التي تلازم الإدارة الديموقراطية عادةً لا تقتضي في الشعوب الراقية الخبط والخلط والجموح والاشتغال بالسفاسف كما ذكرنا سابقاً بل

(*) المقتطف، نيسان/ أبريل ١٩٣٤، الجزء ٨٤، ص ٣٩٥ ـ ٤٠٠.

تعني التعاون يقدمه الفرد بحسب ملكاته ومزاياه. وقد تمثل لنا ذلك على أتمّه في الأدوار العصيبة التي جازتها انكلترا في الأزمة العالمية الحاضرة، فإن حزب العمال لم يُظهر كفاءَة ولا انسجاماً ولا كان له من الزعماء من قبض على الشؤون بيدٍ من حديد فخسر الثقة التي تمتع بها ونزل عن دست الحكم من غير جلبة ولا ضوضاء ولا قعقعة. ذلك لأن الأمة الانكليزية أولت المحافظين تأييداً لم يسبق له مثيل حتى كاد يكون إجماعاً فتولّوا الحكم وألفوا الوزارة القومية الحاضرة على أهون سبيل.

ولا مراء أن الوضع النيابي في البلدان التي استعدت له هو أداة تمكن أصحابها من تكوين الزعامة الفردية وهي زعامة لا تسير الشعوب عادة إلاّ وراءها، وعلى قوتها تتوقف صلابة البناء السياسي جميعاً، بيد أن هذه الأداة نفسها تجعل الزعماء ـ على ما يجب أن يتحلوا به من حرية واستقلال في الرأي ـ خاضعين للرأي العام.

ثم إن الفرد من الدهماء عندما تحجز حريته أو يتخيل المظلمة نازلة به يشعر بانحراف الحكومة وضرورة إصلاحها، ولكنه يعرف في نفسه أنه عاجز عن وصف العلاج الشافي، فإذا لم يكن عائشاً في كنف حكومة نيابية ثار في وجه الأوضاع السياسية للخلاص منها أو سقط في شرك الدجالين الاخصائيين في استجلاب العوام أو أصبح ألعوبة بيد أرباب المذاهب السياسية المستحدثة التي تدّعي أن لديها الطلسم الشافي من جميع الأوصاب. وبخلاف ذلك لو كانت الحكومة نيابية ديموقراطية فإن لمثل هذا الفرد من حق الانتخاب ما يمكنه من استنابة الرجل الأقوى على إيجاد المخرج الذي ينقذه من الضيق. لا جرم أن الحكومة الديموقراطية الصحيحة بالشروط التي اشترطناها هي أقرب الحكومات إلى الحيلولة دون الثورة ذلك لأنها تجعل الأهلين إجمالاً على اتصال بالسياسة التي تسير عليها الدولة وتجعل لهم علاوة على ذلك شيئاً من السيطرة على هذه السياسة. فلا يجد الشعب نفسه في حالة من الغبن تحمله على الالتجاء إلى العنف واستخدام الشدة، ويكفي لاسقاط حكومة المستر مكدونالد مثلاً أن يقترع مجلس النواب عليها، ولكن إسقاط موسوليني أو هتلر أو مصطفى كمال يحتاج إلى ثورة، ذلك أن إيطاليا وألمانيا وتركيا ليس فيها مجلس نواب بالمعنى الديموقراطي الأصلي بل أعضاء يرقصون على النغمة التي يدندن بها الدكتاتور. وللديموقراطية شأن آخر خطير وهو ما تفسحه من المجال لأرباب المذاهب السياسية والكفاآت الإدارية فقد دلّ الإحصاء على أن الأكفّاء يجدون الفرص السانحة لإظهار مواهبهم في الحكومات النيابية أكثر مما يجدونها في الحكومات الاستبدادية، ذلك لأن طموح الدكتاتور مثل جمال الحسناء يأبى أن يرى له منافساً.

على أن الباب إذا فتح للأكفّاء في الديموقراطيات فهو ويا للأسف لا يوصد في وجه الدجالين أيضاً لما في مقدورهم من استجلاب طبقة من النواب لا تختلف عن العامة كثيراً إلاّ في جلوسها على مقاعد النيابة. يستجلبونهم بعزف الأنغام المبتذلة التي يطربون لها عادة، ولا نعرف وضعاً اجتماعياً أسيء استعماله في الشرق العربي لغايات سياسية حزبية مثل الدين وحجاب المرأة، وتكاد تكون كل

رجعي قائمة على التظاهر بما يدّعيه خصوم الانتقال من وجوب الدفاع عن العقائد والأعراض ومحاربة البدع التي يزعمون وجودها في الأوضاع المستحدثة. والعامة وأشباه العامة من الناس إذا لم ترسخ في أذهانها القواعد الأولى التي يجب أن تتمشى عليها سياسة الدولة، ولم تتعلم أن تفرّق بين الدعايات الباطلة والصيحات الصادقة سارت على غير هدى وانقادت لكل ناعق، وقد تفعل فيها الترهات فعل السحر في الأقوام الابتدائية.

هذا بعض ما للديموقراطية وما عليها ذكرناه بشيء من التفصيل للشأن الكبير الذي له في التطور السياسي العالمي الحاضر. وقد حاول الفاتحون بعد الحرب العظمى أن يحصروا قضية البلدان العربية المسلوخة عن الدولة العثمانية في تزويد الأهلين بالمجالس النيابية ظنّاً منهم أن «الديموقراطية» التي خاض الرئيس (ويلسن) غمار الحرب لانقاذها من أيدي (الهنس) العسكريين الأتوقراطيين كلمة تسحرنا وتبهر عقولنا، ولكن لو كان لنا اختيار ولم نرغم على وضعنا السياسي الحاضر بقوة الحديد والنار و «هيام» المنتدبين بنا ـ لفضلنا ألف مرة مجلساً نيابيّاً مؤلفاً من رقاصين يدندن لهم الزعيم الوطني القاهر على هذه المجالس النيابية الكريمة. ومع كل اعتراضنا على مثل هذه المجالس النيابية في البلدان العربية فنحن نعترف أن نتائج الانتخاب لم تكن لترضي المندوب السامي في كثير من الأحيان، ولو زادت حرية هذا الانتخاب قليلاً لكان أول قرار يصدره المجلس النيابي الخلاص من المحتلين بقضهم وقضيضهم، ولا يكون مثل هذا القرار مستغرباً لأن دفع الموت الأكيد مقدم في البحث على سائر الاعتبارات، ومهما بلغت الدهماء في شعوبنا من الغفلة عن الواجب والاسترسال في سخافات القرون الوسطى فهي شاعرة على التحقيق بالهلاك الذي يحيق بها من الاحتلال والاستعمار.

وكيف كان الأمر فيجوز للبلدان العربية التي لم تتجهز بعد بوسائل الإنقاذ التي توسلت بها الأمم الحية منذ ثورة أميركا في القرن الثامن عشر إلى ثورة بولونيا في القرن العشرين أن تشتغل موقتاً بالوضع النيابي و «بالمناورات» البرلمانية إلى أن تحين ساعة العمل، وما من شيء يقرب هذه الساعة الخطيرة في تاريخ كل قطر من هذه الأقطار مثل تضافر النخبة المنتخبة من أبنائه لخدمة المصلحة العامة، ثم على هذه النخبة المنتخبة أن تُفهم الأفراد أن قيمة الواحد منهم تقاس بنشاطه واشتراكه في تحمل التبعة وأن من وقف موقفاً سلبياً من الأمة وعاش كلاًّ على جهودها هو طفيلي اجتماعي بالمعنى الحيوي. وقد انقضى الزمان الذي كان يجوز للفرد فيه أن يمدح على عزلته بل دلنا الاستقصاء العلمي على أن العزلة هذه عرض جوهري من الأعراض الدالة على بعض الأمراض العصبية الوبيلة. وقد أجاد الاشتراكيون بقولهم «صوت واحد للعامل الواحد» ليستثنوا من هذا الحظ تلك الخشب المسندة التي لا قيمة لها في القسطاس البشري لأنها ليس لها عمل إيجابي في المجتمع.

ثم إن المصالح الأجنبية التي طرأت على البلدان العربية مزّقتها وقسّمتها على نفسها لتسهيل ابتلاعها ولم تحرم هذه المصالح من نفر من أهل البلاد أيدوها أما لما يضمنون لأنفسهم من المنافع

الخاصة بهذا التمزيق وإما لما في ذهنيتهم من ترهات قروسطية بالية ورثوها ممن استغلوا العقيدة الدينية البريئة. فعلى العاملين أن يسترشدوا بما زرعه (هيجل) في الأمة الألمانية من الطموح الذي سهّل بناء الإمبراطورية الجرمانية وذلك بما بثه من تلك الروح السامية التي ذهبت بالفوارق العرضية بين أجزائها. وليس بالمتعذر على الباحث أن يبيّن المنافع التي تجتنيها الأقطار العربية من تعاونها وتوحيد اتجاهها لبلوغ غاياتها المنشودة.

ولا يفوتنا هنا أن نعتذر عن تأييدنا سياسة اليد القاهرة الحكيمة لإدارة البلدان العربية المستقلة، فهذا الاستبداد الذي نوافق عليه إنما هو لأجل الحرية التي ننشدها، ونحن نفادي بحرية بعض الأفراد الممتازين الغالية مؤقتاً في سلامة مجموع الأمة من التناحر والفوضى. ولو كان مجتمعنا في المنزلة السامية التي يتمناها كل مخلص أمين ما فضّلنا على الديمقراطية شكلاً آخر من أشكال الحكم لإدارته. وقد جاهدنا في سبيل الدستور على العهد العثماني جهاداً يذكره أبناء وطننا ولكن الخيبة التي أصابت البلاد العثمانية من نقص تربيتها السياسية وعدم استعدادها أيدت هذه النتيجة التي وصلنا إليها. ونحن نعترف هنا والأسى آخذ منا مأخذه أن الحكم القاهر يقتضي الشدة ووضع الحواجز والقيود على الأفراد، وغني عن البيان أن الإدارة المملوءة بالنواهي والمحرمات وسائر أنواع «التابو» أو «اللامساس» هي إدارة وُضعت في الأصل لعصر غير عصرنا، وتعني في التحليل النهائي أن المجتمع الذي تُطبّق عليه مؤلّف من أفراد لا يعرفون ما لهم وما عليهم، وأن الطبيعة الحيوانية فيهم متغلبة على سائر الطبائع فيجب أن يُساقوا بالقوة ويُقرعوا بالعصا، وهذا لعمري أثر من أثر العقائد التي تحسب الإنسان متمرداً قد أفسدته وهدمت أخلاقه الخطيئة الأولى التي ارتكبها في الجنة فهو والحالة هذه شرير بالطبع. ولو جاز للوالد أن يحسب أهل بيته أشراراً بالفطرة وأن تربيتهم يجب أن تبتدىء على هذا الأساس النظري لرجعنا القهقرى إلى حالة الأسرة في الأعصر الغابرة.

إننا نعترف بكل ذلك ولكن ما العمل وحكم القاهرين هذا هو السبيل الوحيد للنجاة من التفتت والتفسخ والانشقاق؟ لقد أيدنا الحكم الاستبدادي العادل للقطر العربي المستقل لأننا اهتممنا بإنقاذ مجموع الشعب أكثر مما اهتممنا بإنقاذ الفرد. وقد يتبادر إلى الذهن أن هنالك تناقضاً لازماً بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع، حتى إن بعض أرباب المذاهب الفردية أفرطوا في إظهار هذا التناقض، ولكن التتبعات الاجتماعية دلّت أهل البحث على أن الفرد في الحياة المجتمعة المؤلفة تأليفاً صحيحاً يحقّق فرديته تحقيقاً أتمّ وذلك بما يكتشف فيها من الفرص الملائمة التي تظهر ميزاته، يعني أن الفرد الذي يعيش في عزلة لا يجد من المجال لبيان ما امتاز به ومن المشجعات على ملكاته الخاصة شيئاً يُعادل الفرد الذي يعيش في المجتمع. وكلما كانت الفرص سانحة ومتنوّعة في الحياة المشتركة وكان الطلب حثيثاً على بعض المزايا ظهرت هذه المزايا في شخص من يسمى «النابغة» أو في شخص «رجل الساعة» ظهور البضائع المرغوب فيها في الأسواق التجارية. فلا عجب أن تأتينا الأزمات والانقلابات وسائر أنواع الشدائد بالنبغاء الجدد بل بأشباه النبغاء ومن هم دونهم وذلك

للأسواق الجديدة التي فتحت في طلبهم. وقديماً عرف علماء التاريخ أن الثورات تخلق «رجال الساعة» وفي جميع ذلك ما يدلنا على وجوب فتح المجال للأفراد في الدولة كي يظهر النبوغ المستتر فيهم. وهذا ما جعل التعليم إلزامياً في البلدان الراقية وفتح الأبواب على مصاريعها للطلاب ليكون للفرد الواحد من الحظ ما يتيح له الفرص التي تظهر مزاياه الكامنة. قال (كونكلين): «إنه ليرتعش الواحد منا أن يفكر كيف نجا (إسحق نيوتن) بشق النفس من أن يكون فلاحاً بسيطاً أو (فاراداي) من أن يكون مجلِّداً للكتب مجهولاً أو (باستور) من أن يكون دبَّاغاً قروياً. ويجب أن يكون في التاريخ الكثيرون من أمثالهم في النبوغ ممن فاتتهم الفرص السريعة التي سنحت لهؤلاء. ومن عادتنا أن نظن أن العلماء لم يظهروا إلاّ في فترات متباعدة ولكننا مع ذلك نعلم أن الأزمات الكبرى تكشف عن العظماء دائماً. أفلا يعني هذا الكلام أن الرجال جاهزون وإنما يحتاجون في الظهور على المسرح إلى هذا المنبِّه الجديد؟ والميزات التي نرثها من الآباء والجدود كافية لمعظمنا بل هي أكثر مما نتصور، وكذلك القابليات الكامنة في صدورنا هي عظيمة ولكنها قلّما نجد لها ميداناً تتجلّى فيه[1]». والعمل المهم الذي تقوم به الحياة الاجتماعية المشتركة لأجل تقوية الفردية هو أنها تبحث عن الميزات الشخصية المطلوبة في الأحوال الطارئة على المجتمع كما تبحث الأسواق التجارية عن البضائع التي يكثر عليها طلب التجار، فالرواج يكون معنوياً كما يكون مادياً، وقد تتنوّع تلك الميزات المرغوب فيها تنوع هذه البضائع، لذلك يجد النبوغ مهما كان نادراً وغريباً هواة «يشترونه»، والرواج يخلق البضاعة المطلوبة خلقاً ويأتي بها ولو من الصين.

لا جرم أن اتساع المجتمع اليوم وتفرعه بالقياس إلى ما كان عليه في الماضي والارتقاء الذي تمّ له في البناء الذي يقوم عليه والعلائق الدقيقة التي يتماسك بها كل ذلك لا يزيد فقط في طلب النبغاء بل يلحف كثيراً في تنويع النبوغ الذي يتجلى فيهم.

وحسبنا من هذه التوطئة التي قدمناها أن نلفت الأنظار إلى خطأ الذين يحاربون الفكرة العربية العامة ويتطرفون في «إقليميتهم»، ومن أدعى دواعي الأسف أن يكون أكبر عدد منهم ـ على قلته ـ في القطر المصري وهو القطر الذي يجني أطيب الثمرات من الفكرة العربية مادياً وأدبياً. وبديهي أننا كلما وسَّعنا مجتمعنا العربي ونوّعنا أقاليمه فتحنا أسواقاً جديدة للنبغاء منا أو لمن كانت فيهم قابلية النبوغ كامنة، وشتان بين من يخدم قطراً فيه ثلاثة ملايين أو أربعة ملايين من البشر كسورية أو العراق وبين من يخدم عالماً عربياً يمتد من المحيط إلى المحيط. وكما أن القرية الصغيرة لا تنمي الخبراء من أهل الاخصاء لأنهم لا يجدون فيها الزبائن الكافين «للشراء» فنونهم كذلك القطر الصغير يُميت النبوغ لأنه عاجز عن تحمّل نبوغهم وتغذيته بالمال والإقبال. ولأهون على الأقاليم القطبية الجليدية أن تربي الطاووس من أن تنمي (بريدة) أو (عنيزة) أو (يُنبع) المهندس أو الكيموي.

---

(١) *Major Social Problems*, p. 145.

حكومة الزجر

لقد أيدنا حكومة القاهرين بالمعنى السياسي الاجتماعي الحديث لتسير بالناس إلى الأمام بالقوة وتحول دون تفنتهم وتطبع في نفوسهم احترام الدولة لكننا لا نرى شرّاً من اقتصار أعمال الحكومة على زجر الرعية فقط، ولا يسعنا في الختام أن ننهي هذا المقال من غير أن نستنكر الخطط العقيمة البالية التي تسير عليها بعض الحكومات في العالم العربي سواء كانت حكومات مستقلة أو زائفة، فهي من أساسها قائمة على نظرية الزجر فقط بحيث لا يتورع بعضها من أن يتدخل في شؤون الأفراد الخاصة، حتى إن زبانيتها ليكسرون صفائح المقول على رؤوس مستمعيه في زاوية الدار التي يسكنونها. وفي نظرنا أن أعظم تحوّل طرأ على الحكومات الحديثة هو خروجها من هذا الموقف السلبي ـ موقف الزجر والحظر و «التابو» و «اللامساس» ـ إلى الموقف الإيجابي، موقف تشجيع الأفراد والأخذ بناصرهم، ويتجلّى ذلك حتى في أشد الحكومات الحديثة استعباداً كالفاشستية والنازية. والإكثار من الزجر والتثبيط بدلاً من الإكثار من الإرشاد والتشجيع عمل يستند إلى فكرة سخيفة فحواها أن تغيير طبائع الأفراد محال، فواجب الحكومة والحالة هذه أن تحول دون شر الرعية فقط وأما السعي لتحسينها فهو عقيم ولا محل له في منهاجها! ونحن وإنْ اعترفنا بأن المدنية لم تغير بعد تغييراً جوهرياً في طبيعة السواد من الناس في العالم المتمدن ولا سيما في ساعة الغضب والانفعال إلاّ أننا من أشد أنصار التربية الإيجابية، ولا شيء نسخر منه مثل الاعتراف بالعجز عن الإصلاح. ولئن أعجبنا (أبو العلاء المعري) كثيراً برقة شعوره في التبرم من الخلق وتشاؤمه من فساد فطرتهم فقد أعجبنا الأستاذ (توماس هكسلي) أكثر بتفاؤله بالإصلاح وأمله بالتغيير حين قال: «يمكن عمل الشيء الكثير لتغيير طبيعة الإنسان، فالإدراك الذي حوّل الكلب وهو أخو الذئب إلى حارس القطعان الأمين يجب أن يكون قادراً على عمل شيء لإخضاع الغرائز الوحشية في الإنسان المتمدن»[١].

ومن المؤسف الممضّ أنْ نكون في شؤوننا الشرعية والأخلاقية والاجتماعية لا نزال متمسكين بالعتيق في حين تَرانا في صناعتنا وعلومنا العملية كما قال الأستاذ (بايندر) على أحدث طراز، فإذا ما دخلت مصنعاً من المصانع الراقية أو مخبراً من المخابر الفنية راعك ما فيه من المستحدثات لكنك لا تجد أصحابه يختلفون في عقائدهم اختلافاً جليّاً عن زملائهم في القرون الوسطى. وكم رأينا عاملاً متفنناً أو خبيراً من أهل الاخصاء لا تختلف نظريته في الخليقة وتاريخها عما خلفهُ البابليون في سفر التكوين، وسخافات «العظماء» أشهر من أن تذكر. ومن المهم جدّاً أن يكون للعالم العربي حكوماته الوطنية تعمل بوحي من عندها لأن الارتقاء الذي يحصل عليه الشعب بتطوره الداخلي هو الارتقاء الثابت الذي لا يكون عرضة للتقلب السريع. وليت المنتدبين في الشرق وغيرهم من المستعمرين الذين يتظاهرون بالإفراط في خدمة المصلحة الشرقية فيتداخلون في كل

---

(١) *Evolution & Ethics*, p. 82.

شيء ينصتون إلى قول الأستاذ بايندر حين قال: «لقد دلّ التاريخ على أن الإنسان لا يمكن أن يُدار من الخارج كائنة ما كانت القوة التي تحاول ذلك. بل هو يدير نفسه بيده وذلك حين يقوم أمام عينه مثل أعلى للاحتذاء فيجده مناسباً له ومتصلاً به اتصالاً صحيحاً. وتجذبه إلى إخوانه من بني الإنسان حاجته إلى التكامل بهم، وتحمله هذه الحاجة على العمل بطريقة تربي فيه ذاتية يحتفظ بها سليمة غير منقوصة»[1].

---

(١) *Major Social Problems*, p. 156.

□ عبد الرحمن شهبندر

ـ ٤ ـ

الثورة *

إذا ضاق بك ثوبك وأصبح خلقاً أكلت جدّته الأيام وذهبت برونقه الطبيعة فمزقتهُ وخلعتهُ عن جسدك وألقيتهُ في الأرض فأنت في شرعة الألبسة ثائر، ولك في عالم الحياة الطبيعية أشباه ونظائر، فإن بعض الحشرات تنمو في غطاء قرني قاسٍ إلى أن يضيق بها فتمزقه بانتفاضة فجائية وتخلعه عن بدنها ثم تعود فتفرز غطاء آخر أوسع منه ولكنها تنمو ثانية في هذا الثوب الجديد حتى يصير ضيقاً فتخلعهُ كالأول لتكتسي بأوسع منه وهكذا تتبدل ثوباً من ثوب إلى أن تبلغ رشدها، وليس كابوس الأوضاع الاجتماعية ـ السياسية والدينية والأخلاقية والاقتصادية متى ضاقت أو هرمت أقل ارهاقاً واضناءً من هذا الثوب أو الغطاء.

حدث لي في حدود سنة ١٩٢٨ أن زارني في مصر صحفي من خيرة أبنائها في الولايات المتحدة وهو الاستاذ حبيب كاتبة فأخذ مني حديثاً لينشره في أميركا عن سورية وحالتها الحاضرة فتطرقنا إلى ذكر الثورة السورية الكبرى وأسبابها ودواعيها فرأيت منه شيئاً من الوجوم والتردد في ذكرها أو تدوينها فسألته فقال: «إن في الولايات المتحدة نفرة منكرة من الثورات جميعها ومن ذكرها، وليس من المبالغة في شيء أن أقول لك يكاد يكون (غاندي) معبود الأميركيين لأنه لا يتوسل إلى أغراضه بالعنف والشدة». وغني عن البيان أن مثل هذا الكلام الذي تفضل به الصديق يدل على الذهنية التي يكون عليها الآمن فينسى كيف يكون الخائف، والشبعان فينسى كيف يكون الجوعان، والحصين فينسى كيف يكون المهدد. فأميركا كانت يوم جرى هذا الحديث تتمتع برأس مال وبرخاءٍ ونفوذ لا تشق غباره سائر الدول وهي الدولة الدائنة وأوربا المدينة، وكانت الأموال الأجنبية تتدفق على أسواقها لشراء أسهمها ومحصولاتها والاشتراك في المشروعات الصناعية القائمة في بلادها بينما كانت سورية على شفا الهاوية تتجرد من أموالها ورجالها وتُهَدَّد في صميم حياتها وقوميتها ولا يكاد يبلغ الصادر منها الخُمس من الوارد إليها، فلا عجب أن تكون سورية ثائرة

(*) المقتطف، آذار/ مارس ١٩٣٥، الجزء ٨٦، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٨.

وأميركا راضية وأن ينفر أبناء هذه من سماع أحاديث تلك عن الثورات والانقلابات لأن الذي يتمتع بالصحة لا يشعر بآلام المرضى. وفي التاريخ أن الملكة ماري انتوانت لما أتاها الشعب المتظلم يشكو فقد الخبز استغربت فقالت لم لا تأكلون الكعك؟!

ومن العجيب أن إخواننا الأميركيين الذين ينفرون اليوم من سماع أحاديث الثورات طلباً للحرية والاستقلال كانوا أول من ثار للخلاص من حكم الانكليز مع أنهم أهلهم وعشيرتهم، وأول من سنّ قاعدة لا ضرائب من غير تمثيل، ولا يقلّ إعجابهم بواشنطن وإخوانه الميامين من رجال الثورة عن إعجاب الفرنسيين بجان جاك روسو ومن وضع نظرياته في الثورة الفرنسية موضع العمل. وقد رأيت في الأميركيين نفرة خاصة من تلك العادة الصينية الهمجية وهي وضع أرجل البنات في قالب لضغطها وإبقائها صغيرة ضمن نطاق من الحديد فكانوا يثيرون شعور التلاميذ الصينيين لتحطيم هذه العادة ورضخ هذه القوالب الضيقة حتى تتمكن الأرجل من النمو الطبيعي. أفليس عجباً أن يدعوا إلى الثورة العلنية دفاعاً عن حجز حرية الأرجل وينفروا من الثورة للدفاع عن حرية الجماجم؟ وهل قالب من الحديد في الأرجل طوله وعرضه ووزنه يقاس بالقراريط والدراهم أثقل على الطبع من مدرعة منيخة على الرؤوس طولها وعرضها ووزنها يقاس بمئات الأذرع وألوف القناطير؟

ولندع الآن المشاعر التي لا ضابط لها وأسباب الحب والبغض القائمة على الأوهام ولنلق نظرة عامة على ما يجري تحب سمعنا وبصرنا في البيئات البسيطة وبين الجماعات الساذجة لأن درس الأوضاع في مثل هذه الأحوال يزوّدنا بالملاحظات القيمة.

منذ نحو عشر سنوات غزت قبائل نجد بلاد الحجاز وكانت الدعاية التي أثارت الحماسة في هذه القبائل أن أهل الحجاز مشركون مرتدون لأنهم يزورون القبور ويعظّمون القباب ويرتكبون من الجرائم المنكرة تدخين التبغ وغير ذلك، فبدأت الغارة على مدينة الطائف شنّها الوهابيون فقتلوا النساء والرجال والأطفال وكان من بين القتلى شيوخ شهد الجميع بحرمتهم والعلوم النقلية التي امتازوا بها، ولكن الغزاة المتشددين المتحمسين لم يرحموا أحداً لأن المرتدين في نظرهم ليس لهم أمان ولا تجوز عليهم الرحمة ولا الشفقة. ومن بعد ما فتحوا البلاد قبضوا على ناصية الحكم فيها بيد حديدية وطبّقوا اجتهادهم الديني عليها تطبيقاً دقيقاً فمنعوا زيارة قبور الأولياء وهدموا القباب ودرسوا معالم الآثار وحتّموا على الأفراد حضور صلاة الجماعة خمس مرات في اليوم فمن تغيَّب لغير ما عذر نفذت فيه الحدود ومن وُجد يحمل لفافة تبغ سيق إلى السجن، أما الفنون الجميلة فقد أصيب الغناء منها خاصة بأعظم الاضطهاد حتى أن صفائح المقول منع استيرادها منعاً باتّاً ومن وجدت في بيته كسرت على رأسِهِ، ولولا حكمة الملك عبد العزيز بن سعود لقطع علماء نجد أسلاك الهاتف لأنها في حسابهم بدعة من عمل الشيطان، وقد أقنعهم بخطئهم في الاجتهاد أن أسمعهم آيات الذكر الحكيم بالتلفون، واجتماعها هي والشياطين على صعيد واحد مستحيل طبعاً.

فلنفرض الآن يا معاشر الغربيين عامّة والأميركيين منكم خاصة أن أفراداً من أهل الطائف تعلّموا في مدارسكم على الطريقة الحديثة فغضبوا للدماء المهراقة ولم يصبروا على هدم الآثار

وحمل الناس على عقيدة خاصة بالقوة وكانوا ممن أولعوا بالفن وقدّروا قيمته الاجتماعية فحاولوا بواسطة التنظيم وبث الدعاية وجمع القوى المتفرقة إحداث انقلاب كائنة ما كانت الوسائل المؤدية إلى تنفيذه فهل تصمّون آذانكم أيضاً عن سماع صياحهم؟ أم حدوث مثل هذه الفتنة بسبب التعاليم التي تبثونها في بلاد الشرق يرضيكم عن القائمين بها؟ وليثق أعداء الانتقاض على الغرب وأصدقاء الفتنة في بلاد الشرق أن الوضعة التي عليها الأقوام المستعمرة لا تختلف عن الوضعة التي عليها أهل الطائف إلاّ في أن الغزاة في الاستعمار أجانب وهمهم الأول استثمار المال واستنزاف الثروة الموضعية واحتكار المرافق على أنواعها، وإذا ما التفتوا إلى شيء من العقيدة والدين فإنما يلتفتون إلى ما يزرع بذور التفرقة بين الأهلين ويقوي الدواعي المؤدية إلى التنافر والتناحر في أفرادهم. ومهما قيل عن الربح المادي في الغزوة الوهابية فإن الغاية عند مؤسس المذهب هي على التحقيق مثل الغاية في الإسلام معنوية روحية أخلاقية. ولا عبرة مطلقاً بما يدعيه المحتل المستعمر من أنه جاء البلاد للأخذ بناصر أهلها وتدريبهم على المدنية وتشجيعهم على الأخذ بأسباب النجاح لأن في أفريقيا الشمالية وفي سورية الرد الملجم على مثل هذه الدعاوى الباطلة.

[الثورة] «متى كان الشعب مستاء متنكراً انتهز الفرصة الملائمة فثار في وجه الحكومة» هذه صفوة آراء الكتّاب في القرن السابع عشر في أسباب الثورة ودواعيها، وقد أيدت العلوم السياسية والاقتصادية والاجتماعية هذا الرأي تأييداً كلياً ولكنها أضافت إليه عظة بالغة وحكمة جامعة فحواها أن الحكومة التي لا تتصل بالشعب اتصالاً وثيقاً يمكّنها من فهم الحالة الذهنية التي هو عليها تكون عرضة للثورة والانتقاض. فقد حدثت مثل هذه الثورة لما كان السلطان عبد الحميد يرتع في قصر (يلدز) لاهياً بين الحظايا غافلاً عما يغلي في صدور الرعية من مراجل النقمة ولا يصل إلى يده من الأحاديث والأخبار إلاّ ما جادت به قرائح الجواسيس الوقادة. وحدثت مثل هذه الثورة ولكن على عيار أوسع وبدماء أغزر وبانقلاب أبعد مدى لا يعلم نتائجه العالمية أحد وذلك لما كان القيصر نقولا الثاني وأهل بلاطه يقيمون حاجزاً كثيفاً بينهم وبين الشعب الفقير المتظلم المستعبد ويسدون آذانهم دون صراخ الأحرار في أعماق السجون ومجاهل سيبريا وهم في بهجة ورخاء يستمعون لخزعبلات (راسبوتين) ويحتمون بتمائم القديسين والتعاويذ من الشياطين والأدعية من الدجالين المقربين. وعلى مثل هذا الأساس يجوز للقارىء أن يبني رأيه في تفسير الثورة العراقية في سنة ١٩٢٠ يوم كانت دفة السفينة في الرافدين بأيدي رجال من الجيش لا يفقهون الشيء الكثير من الإدارة الملكية وما تتطلبهُ كما قالت (المس بل) من حسن إصغاء إلى الرغائب الشعبية الجوهرية. وما الانقلاب الخطير الذي حدث في هذا القطر العربي منذ ذلك الحين إلاّ شاهد عدل كيف يكون إرضاء الشعب في شؤونه الحيوية واستيفاؤه من مطالبه الأساسية مدعاة إلى هدوئه وانتشار ألوية السلام في ربوعهِ. ولو حصل في فلسطين مثل ما حصل في العراق من مراعاة السيادة العربية ما تلطخت سمعة بريطانيا السياسية إلى هذا الحدّ ولا حدثت تلك الثورات المحلية. وقس بالثورة العراقية الثورة السورية الكبرى.

ومن أهم شروط الثائر في نجاح دعوته إلى الانتقاض ألاّ يكتفي بما يرى في الحكومة من منكر

واعوجاج بل يتحتم عليه أن يقنع الشعب أيضاً ويستميل إليه الرأي العام استجماعاً للقوى فيقف الجميع جبهة واحدة وإلاّ ضاعت الجهود عبثاً ولم تثمر الثورة غير الانقلاب المؤقت، لأن الشعب إذا لم يشعر بالمظالم شعوراً صادقاً كانت حركته أقرب إلى البرودة والتصنع. ومع إثارة روح الاستياء وزرع بذور الأمل لا بدَّ أيضاً من تعيين الهدف أمام الرماة حتى تجتمع نبالهم فلا تتفرق من غير طائل، والدهماء من الناس كما قال أحد الاجتماعيين يعرفون الشيء الذي لا يريدون وأما الشيء الذي يجب أن يريدوا فيتوقف على الزعماء المفكرين ـ يعني أن سواد الشعب سلبي في غايته والسلبية المجردة لا تأتي بغير الخراب، فإذا ما أريد الانتفاع بسيل السلبية الجارف فلا بدَّ من وضع الآلة الإيجابية عليه وتركيبها بحيث تأخذ من قوة الجريان أعظم قدر مستطاع، وتكون هذه الآلة من صنع الزعيم والخاصّة من العاملين. وقد قلنا عن الغاية التي ينشدها الزعماء لا يجوز أن تكون من مسارح الخيال الشعري المجرد لا تقبل التطبيق ولكنها كذلك لا يجوز أن تكون مبتذلة حقيرة تجعل أصحابها والقائلين بها صغاراً حتى في نظر أنفسهم. فطلب دولة عربية مركزية كبرى في الآونة الحاضرة تمتد من خليج فارس إلى بحر الظلمات لا يختلف عن الاقتصار على حكومة تقام في جبل العلويين حياتها ومماتها بجرة قلم من المندوب السامي. الأول خيال يليق بقصص ألف ليلة وليلة والثاني إهانة لدم الشهداء الذين ذهبوا إلى المشانق باسم القضية العربية العامّة.

على أن الاستياء المجرد وتعيين الهدف لا يضمنان الحركة إلاّ على شرط واحد هو الأمل بالحصول على الإصلاح المنشود لأن العبث شبيه بانتطاح الصخر يدعو إلى الشلل والقنوط. ومما أرويه بهذه المناسبة عن ثورتنا السورية الكبرى أن بعض الموظفين الأجانب المسؤولين في بيروت حاولوا أن يدفعوا تبعة الاضطراب في البلاد عن عاتقهم باتهام الحكومة الانكليزية بأنها سبب تلك الثورة وأن دسائسها وذهبها يلعبان بعقول الثوار، ولكن فاتهم أن هذه التهمة وإن أوجدت لهم بعض الأنصار المصدِّقين في باريس إلاّ أنها زادت في الحريق لهباً وساعدت العاملين السوريين في ميادين الثورة إذ أخمدت أنفاس النافخين في أبواق القنوط من جهة وشدَّدت عزائم الفاترين من جهة أخرى بما توهموه من حرص الانكليز واهتمامهم بالقضية السورية العربية مرة أخرى.

وقد سبق لمثل هذه الدعاية أن أثّرت أثرها في سورية أيضاً بطريقة أحيت الهمم الخامدة، فقد حدث في أبريل سنة ١٩٢٢ أن زار (المستر كرين) دمشق الشام على حين عرة ـ والمستر كرين هو رئيس اللجنة الأميركية التي أمّت تلك البلاد في صيف سنة ١٩١٩ لاستفتاء أهلها في مصيرهم ـ فاتخذ العاملون من هذه الزيارة فرصة سانحة ليوهموا الناس أن عناية الولايات المتحدة بقضيتهم قد تجدّدت وأن لهذه الزيارة مغزىً سياسياً ذا قيمة دولية خطيرة، فانتعشت القلوب من بعد تلك الصدمة القاسية التي لاقتها من دخول الجنرال غورو وجيوشه عاصمة الأمويين قهراً وضربه الغرامات على الأهلين وتوزيعه الجنود السنغاليين على البيوت، فتجمهر الخلق على سيارة (المستر كرين) ووراءَها حين وداعه متظاهرين بشكل أزعج المحتلّين كثيراً وآل إلى ثورة محلية سُفكت فيها الدماء وامتلأت منها السجون، ولولا وميض من الأمل برق في الأفق السياسي يومئذ لتأخر فجر النهضة كثيراً.

ملحق :

الخلافة

وسلطة الأمة*

1922

(*) الوثيقة التي استند إليها المجلس الوطني التركي في التفريق بين الخلافة والسلطنة تمهيداً لإلغاء الخلافة. ونقلها من التركية إلى العربية عبد الغني سني بك السكرتير العام لولاية بيروت ومتصرف اللاذقية سابقاً، ونُشرت في القاهرة على شكل كتيب عام ١٩٢٤ عن مطبعة الهلال.

مقدمة للمترجم

ألغت الجمهورية التركية الخلافة قبل أن ينجز طبع هذا الكتاب. ولعله يخيّل للقارئين بهذا الاعتبار انه لم يبقَ محل لنشره ولا فائدة منه. ولكن لما لمقام الخلافة من الأهمية بنظر الأمّة الإسلامية أردت أن أتممّ طبعه وأنشره لأطلعهم على ما استند إليه رجال الجمهورية من النصوص والأحاديث واجتهادات الفقهاء بأمر «تفريق السلطنة عن الخلافة». ولأن رأينا بعض الوجوه التي تُلائم الحال والزمان في هذا التفريق، وقد كنت أسهبت في تعليله بمقالة نشرتها في جريدة الأهرام (عدد ١٤ نوفمبر ١٩٢٣) ـ أنقلها عيناً هنا ليطلع عليها القراء الكرام ـ فإننا لا نرى مسوغاً شرعياً ولا حقاً لمجلس أنقرة الجمهوري لأن يلغي الخلافة من تلقاء نفسه وأمرها يعود على العالم الإسلامي أجمع. فصار من الواجب على الأمة الإسلامية أن تدارك هذا الأمر وتربطه على أساس قويم حسب مقتضيات العصر والظروف الحاضرة ولا تترك مجالاً لتشتت الأفكار وتفرق الكلمة.

وهذه هي المقالة التي نشرتها في الأهرام بعنوان:

مركز الخليفة ومقام الخلافة

أنبإنا مندوب الأهرام بالأستانة في ١٠ نوفمبر الحالي نقلاً عن جريدة تركية أن جلالة الخليفة عزم على التنزل عن منصب الخلافة، ثم أنبأنا في اليوم التالي بعدم صحة هذه الاشاعة قائلاً إن جلالته أفصح لبعض مندوبي الصحف التركية عن دهشه لذلك الخبر وقال لهم «إنه لا يهتم بالإشتغال بالشئون السياسية، بل يوجه اهتمامه إلى الواجبات الدينية وشؤون الإسلام» وأشار إلى «عقد مؤتمر في الأستانة يشترك فيه مندوبون يمثلون جميع البلدان الإسلامية لتقرير اختصاصات الخلافة ومزاياها الدينية»، وختم قوله بإنه «ما دام المؤمنون لا يتحولون عن ولائهم نحوي فلا أرى سبباً للنزول عن منصب الخلافة».

هذا ما نقله إلينا مراسل الأهرام. وبهذه المناسبة أرى من الواجب إيضاح بعض النقط الهامة التي تمس مركز جلالة الخليفة ومقام الخلافة فأقول:

لا يغرب عن البال انه بعد فرار وحيد الدين من مركز السلطنة والخلافة التأم المجلس الوطني الكبير في أنقرة وقرر فصل السلطنة عن الخلافة وانتخب جلالة عبد المجيد بن عبد العزيز خان خليفة للمسلمين. وأعلن الأمر على الملأ الإسلامي فبايعته الأغلبية الساحقة من الأمم الإسلامية وعلى هذه الصورة لم يخل مقام الخلافة من القائم بأمرها.

ولكن هذه الحادثة، حادثة فصل السلطنة عن الخلافة، قُبلت عند البعض بالإستغراب

وانتقدها الآخرون ومنهم بعض العلماء والمتشرعين، وقام منهم من فنّدها وادّعى أنها مخالفة للأحكام والقواعد الشرعية إلى غير ذلك من المدعيات.

وقد كُنت نشرت في ذلك الوقت مقالتين في إحدى صحف القاهرة بعنوان «الخلافة العثمانية والخلافة الإسلامية» شرحت فيهما هذه القضية الهامة وبيَّنت الفروق بين الخلافتين، الخلافة مع السلطنة و الخلافة بلا سلطنة. واستنتجت أن الخلافة العثمانية كانت خلافة إسمية وقولية لا يتعدى نفوذها الفعلي حدود السلطنة العثمانية، لأن الخليفة، مع حيازته السلطنة السياسية بصفته سلطان تركيا، لا تسوغ له هذه الصفة تأسيس العلاقات بينه وبين الشعوب الخارجة عن الحكم التركي ولهذا كانت الخلافة عبارة عن اسم بلا فعل.

أما بعد أن رفعت عنه السلطة السياسية التركية أصبح بصفته خليفة المسلمين كافة مرتبطاً فعلاً، وبلا أدنى مانع، بالأمم الإسلامية كلها وأمسى حرّاً بتأسيسه العلاقات معها من حيث واجباته الدينية والاجتماعية والأدبية. وهذه الواجبات لا يُستهان بها لما تحتوي عليه من الوظائف التي يقوم بها لخدمة الدين والملّة الإسلامية ومن الوجهات التي تولد بين شعوبها حسن الروابط وتقوي نهضاتها الاجتماعية والاخلاقية وتكمل ما ينقصها من الشعائر والآداب الإسلامية وتحيي ما أماته الدهر فيها من المزايا السامية التي كان الإسلام يفاخر بها الأمم في أيام شوكته.

ومن تتبع التاريخ الإسلامي يرى أن الأمم الإسلامية تشتت أمرها بعد الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم فتضعضعت أركان وحدتها وانقسمت إلى ممالك زالت من بينها تلك الرابطة الجامعة التي كانت وصلت بها إلى قمة السؤدد والكمال.

ولا حاجة هنا ولا محل للأسف أو الاستغراب لأن أية مملكة بلغت من السعة والعظمة هذا القدر أصابها التقطع في أوصالها وانقسمت إلى ممالك متعددة، وهذه سنّة جارية في جميع الشعوب والأمم. لننظر اليوم إلى دولة قياصرة الروس وسلطنة النمسا وسلطنة انكلترا نفسها كم افترقت عنها بلاد وأصبحت ممالك مستقلة... وكذلك السلطنة العثمانية، التي سبقت في سعة الملك دولة الرومانيين، بعد أن وصلت أوج الكمال بدأت في الإنحطاط والانقسام منذ ثلاثة عصور حتى وصلت إلى حالتها الأخيرة عقب الحرب الكبرى، ثم تلاشت. ولكنها لم تكد تدهور الأمة معها حتى خلق الله رجالاً قاموا بإحياء هذه الأمة وأسسوا بنيانها ولكن ليس على دعائمها وأنقاضها البالية، بل على ركن جديد وغيّروا شكل حكومتها وإدارتها وأعادوا إليها شبابها وعزّها.

هذا ولم يهملوا طبعاً أمر الخلافة، ومعناه أمر الإسلام، لأنهم مسلمون ويهمهم أمره، فاعتنوا بانتخاب أمير المؤمنين وأيدوا رابطة العالم الإسلامي بتعهدهم «بالدفاع عن مقر الخلافة ومقامها بقوتهم ودمائهم».

ويُستدل من هذا الميثاق ان الخليفة ليس، كما أدعاه البعض، لا حول له ولا طول، بل هو في مركز محفوظ، منيع الجانب، مكرم، محترم، يذود عنه قوم ذوو بأس شديد، يحرصُون على الدين

وعلى إقامة أحكامه.

وإن كانت البلاد الإسلامية الآن ليست مرتبطة سياسياً فيما بينها فلا مانع من تأسيس الروابط الاجتماعية والأدبية والفكرية والإقتصادية لإنهاضها وتقدمها وعمران بلادها ونمو ثروتها ورواج متاجرها ورقي صنائعها من جهة وتهذيب أخلاقها وتحسين مزاياها وترصين أمورها الدينية من جهة أخرى.

وهذه المسائل الحيوية التي تجمع المسلمين تحت لواء الخلافة الدينية والاجتماعية هي أهمّ المسائل وأسماها بنظر من يفكر في إعلاء أمر الدين والدنيا في المجتمع الإسلامي. ولا حاجة للقول بأنه كلما رسخت هذه الأمنية الشريفة في الأذهان وبقدر ما يتوسل إليها أرباب الفكر والنظر وأصحاب الحمية الشرقية والإسلامية تحسنت أحوال البلاد واستتب الأمن والطمأنينة والراحة والسكون وساد الرفاة وتوسعت أسباب المواصلات التجارية مع جميع البلاد والشعوب وازدادت وسائل الألفة بين الشرق والغرب أيضاً.

* * *

ولننظر الآن إلى نقطة جوهرية ربما فكّر فيها الكثيرون ولم يجرأ على بحثها إلا القليل وهي: كيف تكون علاقات الخليفة مع الدول الإسلامية المستقلة والبلاد الإسلامية التابعة للإستعمارات والإنتدابات؟ . . .

في الوهلة الأولى قد يستعظم الإنسان هذه النقطة ويقول في نفسه: «وإذا مانعت حكومات هذه البلاد في تأسيس هذه العلاقة بين شعوبها وبين الخليفة، أو امتنعت هي من تأسيسها معه! . . .»

قد تكون هذه الملاحظة في محلها لو أن للخليفة صفة سياسية منحصرة في ملك واحد وشعب واحد، كما أشرت آنفاً عن السلاطين العثمانيين. لأن هذه الصفة نفسها هي التي كانت تمنع حصول هذه الرابطة، وذلك لأنه لا يحق لملك بلاد أن يتدخل في أقل مسألة تخصّ بلاداً لا سلطة له عليها. ولكن مع تجرّد الخليفة من هذه الصفة وقد أصبح أميراً للمؤمنين كافة لم يبقَ من مانع، حتى ولا حق لأية دولة إسلامية أو دولة لها شعوب إسلامية أن تتعلل أو تتردد في أمر لا يمسّ مصالحها السياسية والإدارية وهو حق لكل مسلم أن يحترمه.

وأقول، رداً على بعض المترددين والقائلين في «أن الخليفة إذا لم يكن حائزاً الصفة السياسية والإدارية فلا تكون صفة الخلافة فيه تامة صحيحة»: نعم إن الخليفة يجب أن تكون عنده «الولاية العامة» على جميع المسلمين في إدارة شؤونهم الدينية والدنيوية من سياسية وإدارية واجتماعية وغيرها. ولكننا يجب أيضاً أن لا ننسى أن هذا الشرط كان ممكناً تطبيقه في أيام الخلفاء الراشدين، إذ كانت البلاد الإسلامية كلها تحت لوائهم وحكمهم. ولكنه أصبح عديم النفاذ بعد أن انقسمت البلاد إلى ممالك مستقلة، وقد كنا نرى أحياناً خليفتين في وقت واحد هذا عدا الملوك والأمراء الذين لم يذعنوا لأمر الخلفاء. وبما أن العمل بالشيء خير من إبطاله فيمكننا الآن أن نقول: إن

الخليفة يفوّض قسماً من واجباته إلى الملوك والأمراء أو الحكومات، وهي السياسية والإدارية، ويستبقي ما يمكنه تنفيذه حسب ظروف الزمان ولو أن هذا التفويض لم يقع قولاً ولكنه واقع فعلاً كما يّقال: ما لا يدرك كله لا يُترك جله. وهذا مطابق لأحكام الشرع الشريف. وطبعاً العقل والحكمة يقتضيان قبول الممكن واهمال المتعذر.

وكذلك باطل ما يدّعيه بعض المتطرفين من لزوم إلغاء الخلافة بتاتاً لأنها لم تستكمل شرائطها المعيَّنة شرعاً. ولأن الحكومات الإسلامية أو التي تضم تحت حكمها من المسلمين لا همّ لها إلا مصالحها الحكومية ومصالحها الزمنية ولا تلتفت إلى تأسيس الروابط بين هذه الشعوب، فلذلك لا بد من وجود قطب يجمع بين تلك الشعوب ويقوم بتقوية علاقاتها هذه وهذا القطب الجامع ليس سوى الخليفة، وقد أقرّت بوجوده الأمم الإسلامية منذ الخلفاء الراشدين.

ويُفهم من أقوال جلالة الخليفة عبد المجيد أيده الله أنه مهتم لهذه النقط الهامة الجوهرية، وأنه مقدر عظم أمر الخلافة وما ستأتي به من الفوائد للدين والأخلاق في المجتمع الإسلامي والسعي في رقي هذا العالم الذي هو في أشدّ الحاجة إلى من يسير به في سبيل الرشاد والسعادة، وأنا أعد ما فاه به جلالته من أهم البشائر للملأ الإسلامي. وفقه الله لخدمة الأمة والدين.

نزيل القاهرة: عبد الغني سني

تمهيد للمترجم

كثيراً ما تداولت الألسن وتضاربت الأفكار لما فصل المجلس الكبير الوطني بأنقرة بين الخلافة والسلطنة، عقب فرار وحيد الدين سلطان تركيا الأخير من مقر ملكه وناط سلطة الأمة لنفس المجلس يقوم بأمورها السياسية والإدارية على يد الوكلاء «الوزراء» المنتخبين منه كهيئة مسؤولة لديه.

وقد كان في نفس المجلس من خالف هذا القرار وعده منافياً للقاعدة المألوفة والجارية منذ عصور، قاعدة السلطنة الشخصية التي كانت تحصر حق السلطة في شخص السلطان يرثها من سلفه ويورثها إلى من يخلفه حسب قانون الوراثة للأسرة المالكة في السلطنة العثمانية

وظهر بين أعضاء المجلس من اعتبره مخالفاً لأحكام الشريعة بنزع الخلافة عن السلطنة أو إلغاء السلطنة الشخصية بتاتاً وقال بعدم مشروعية الحكم من جانب المجلس الوطني إذا لم يكن ممن يرأسه بصفة سلطان أو خليفة إلى غير ذلك من الاعتراضات والردود التي لا نهاية لها حتى أن بعضاً منهم أيقن بأن الأمة التركية التي اعتادت وجود سلطان على رأسها لا يمكنها هضم هذه البدعة المنافية لشعورها وسترجع لما كانت عليه قبلاً ولو بعد حين.

ولكن المجلس الكبير الذي لم يعبأ بكل هذه الأقاويل أصر على قراره ونشر مبادئه التي ارتكن عليها وخطب رجاله، وفي مقدمتهم الغازي مصطفى كمال باشا، موضّحين الأساسات التي بنوا عليها دعائم هذا المظهر الجديد وأيدوا لزومه وأثبتوا مطابقته على مزاج القوم وروح العصر وبيّنوا حقائقه وأفاضوا بشرح ما فيه من الفوائد للأمة وأظهروا ما سينتجه من الثمرات في الحال والاستقبال. ولم يكتفوا بهذا بل عمدوا إلى رجال العلم وعلماء الشرع لينيروا حقيقة هذا المبدأ القويم الذي يعتقدون مطابقته لأحكام الشرع المنيف. وهؤلاء الأفاضل بعد أن قتلوا المسألة بحثاً وتدقيقاً جمعوا الأحكام الشرعية أخذاً من أمهات الكتب الفقهية والوثائق والمستندات، أخذاً من الكتاب والسنّة والقياس والإجماع، ونشرت حكومة المجلس تلك المجموعة بعنوان «الخلافة وسلطة الأمة» بيّنوا فيها الأحكام الباحثة عن الخلافة وأوصافها وشروطها وأدوارها وتقلباتها باعتباراتها السابقة والحالية. ومن هذا الملخص يستفاد ويفهم ما استند إليه المجلس في إلغائه السلطنة وكفّه الخلافة عن تدبير أمور الأمة السياسية والإدارية. وهاكم ما حواه هذا الكتاب الجامع وهو فصل الخطاب وهداية لكل مرتاب. فقد عنيت بنقله إلى العربية حرفياً لم أنقص منه ولم أزد ليطلع عليه العالم الإسلامي العربي ويفهم ما هو مستند المجلس المذكور فيما قام به من هذا الأمر الجلل.

وفي الحقيقة لم يكن مظهر حكومة المجلس إلا الجمهورية المعروفة والمشهود أمثالها في سائر الأمم، ولكن الظروف التي ولدتها لم تدع مجالاً لوضع شكله المعروف والمتعارف في بادىء أمره. وبعد أن تم عقد الصلح مع الدول المتحالفة واختلت الحكومة بأمورها الداخلية نسّقت شكلها وأخذت اسمها الحقيقي وهو «الجمهورية التركية». وهذا الشكل هو المطابق لأول دولة إسلامية تأسست بعد ارتحال النبي عليه الصلاة والسلام، دولة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، وفّقها الله لخدمة الدين والأمة آمين.

القاهرة، ديسمبر ١٩٢٣.　　　　　　　　　　ع. سني

الخلافة

وسلطة الأمة

تعريف الخلافة ـ تقسيم الخلافة ـ شروط الخلافة ـ كيفية اكتساب الخلافة وكونها من نوع عقد الوكالة ـ الغاية من الخلافة ـ واجب الخليفة ومسئوليته ـ الولاية العامة ـ سلطة الأمة ـ تفريق السلطنة عن الخلافة.

***

المقدمة

قبل أن ندخل في إيضاح مفهوم الخلافة وتعريفه نقول إن مسألة الخلافة في حد ذاتها هي من المسائل الفرعية والفقهية ومن جملة الحقوق والمصالح العامة المختصة بالأمة، ولا علاقة لها بالاعتقاد. فهي ليست من المسائل الاعتقادية. نعم إن علماء أهل السنّة بحثوا بحثاً مستفيضاً عن هذه المسألة في كتب العقائد، لكن بحثهم عنها ليس لكون هذه المسألة من مسائلها، بل لإبطال الأفكار الباطلة وردّ الخرافات التي أحاطت بهذه المسألة أخيراً.

إن الفرقة المسماة بـ: «الخارجية» تنكر وجوب الخلافة وتقول: «إن أمر نصب الخليفة وتعيينه ليس واجباً على الأمة الإسلامية بل هو جائز. وجوده وعدم وجوده سيان».

والفرقة «الإمامية من الشيعة تدّعي بلزوم عصمة الخليفة من جميع الآثام. وتقول: «إن الخليفة مكلف بتقريب الناس من الحسنات وإبعادهم عن السيئات. فالمرء الذي تكون هذه وظيفته يجب أن يكون هو قبل كل أحد متحلياً بالطاعات والحسنات ومتجنباً عن السيئات».

أما «الإسماعيلية» و «الباطنية» وأمثالهما من غلاة الشيعة فيخلطون المسألة بالخرافات ويرفعون خليفتهم وإمامهم إلى رتبة الألوهية.

هذه الأفكار الباطلة والعقائد الزائفة وأمثالها هي الأسباب التي دعت علماء أهل السنّة إلى البحث بمؤلفاتهم في الإعتقاديات عن مسألة الخلافة أيضاً تحت عنوان «مبحث الإمامة» ليدحضوها ويردوها على القائلين بها. وإلا فالحقيقة أن هذه المسألة، مع قطع النظر عما ذكر، لهي من المسائل

الفرعية والحقوقية ـ كما قُلنا ـ وأن جميع علماء أهل السنّة متفقون في هذا الرأي.

بل إن هذه المسألة هي مسألة دنيوية وسياسية أكثر من كونها مسألة دينية وإنها من مصلحة الأمة نفسها مباشرة. لذا لم توجد تفاصيل في شأنها في النصوص الشرعية. ولم يرد بيان صريح في القرآن الكريم ولا في الأحاديث النبوية في كيفية نصب الخليفة وتعيينه، وشروط الخلافة ما هي، وهل يجب على الأمة الإسلامية في كل الأحوال والأزمان نصب خليفة عليها أو لا.

ولو كانت مسألة الخلافة، كما يظن البعض، من المسائل الدينية الرئيسية لبين الرسول الأكرم ﷺ ـ الذي لم يضن ببيان وصاياه بأبسط الفروع والآداب والعادات مثل تقليم الأظفار واعفاء اللحى وأمثالها المتعلقة بصحة أبدان أمته ـ مسائل الخلافة التي سبق ذكرها بياناً صريحاً وقاطعاً، ولم يبيّنها واختار السكوت فيها.

وفضلاً عن هذا إنها لو عُدّت من المسائل الدينية الأصلية فلزم حينئذ أن يكون دين الإسلام ناقصاً لم يكمل في زمن النبي ﷺ. لأنه لم ترد نصوص شرعية بخصوصها في زمنه كما قلنا آنفاً واللازم باطل لأن القرآن الكريم نطق بأنه أكمل في حياة تاج الرسالة سيدنا محمد ﷺ بدليل قوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ الآية. فيتضح من هذا أيضاً أنها ليست من المسائل الدينية الرئيسية كما ظن.

لا يتوهم أننا ادّعينا عدم وجود نص شرعي أصلاً في شأن الخلافة لأننا نعترف بورود بعض أحاديث فيه عن النبي ﷺ كالحديث الدال على كون الأئمة من قريش والدال على لزوم طاعة الإمام وعدم الشذوذ عن جماعة المسلمين والدال على عدم جواز طاعة المخلوق في معصية الخالق وبنزول آية واحدة في لزوم إطاعة أولي الأمر هذا لا غير. أما مسائل الخلافة التي سبق ذكرها فلم يرد فيها لا حديث واحد ولم تنزل آية واحدة.

خلاصة القول إن الخلافة هي من الأمور الدنيوية أكثر من كونها من الأمور الدينية. لذا ترك الرسول الأكرم ﷺ أمرها إلى أمته ولم ينصب خليفة له ولم يوص به حين ارتحاله أيضاً. نعم إن الشيعة يدّعون وجود نص شرعي بحق الإمام علي وبعض علماء أهل السنة يقولون إنه وجد بحق سيدنا أبي بكر الصدّيق، ولكن لا صحة لهذه المدعيات عند جمهور علماء أهل السنّة. والحقيقة أنه لم يرد بحق أحد من الصحابة نص صريح أو خفي بالدرجة الكافية.

إذ لو ورد نص بحق واحد منهم لما وقع بينهم الخلاف في أمر نصب الخليفة وقد اختلفوا في انتخاب واحد من بينهم بعد ارتحال النبي ﷺ وكانوا اجتمعوا في محل يدعى «سقيفة بني ساعدة» وتناقشوا في الأمر كثيراً وجرى بينهم مرّ الكلام وحلوه وآخر الأمر بايعوا أبا بكر الصدّيق رضي الله عنه. وهو استخلف في آخر حياته عمر الفاروق، أي نصبه كولي عهد له ورضي به الصحابة.

ثم إن الفاروق رضي الله عنه أحال أمر انتخاب الخليفة إلى مجلس الشورى المركب من ستة من الصحابة وهم: عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وطلحة وسعد بن أبي

وقاص رضي الله عنهم. وهؤلاء حكّموا عبد الرحمن بن عوف ليختار من بينهم واحداً وينتخبه. فاختار عثمان ورجّحه. وبعد شهادة عثمان، كما هو معلوم، بويع للإمام علي. ويّسمى هؤلاء الخلفاء الأربعة بـ «الخلفاء الراشدين».

وحيث إننا نلاقي أفكاراً باطلة وتعصباً لا مبرر له في شأن مسألة الخلافة في زماننا كما هو الحال في كثير من الأحكام الشرعية سواها شرعنا إلى تحرير هذه الرسالة وغرضنا منه تصحيح الأفكار وتنوير الأذهان بتفهيم حقيقة هذه المسألة الشرعية وبيان الأحكام المترتبة عليها. وبالله التوفيق.

القسم الأول

ـ ١ ـ
تعريف الخلافة وإيضاحها

«الخلافة» في أصلها موضوعة لمعنى كون الشخص خلفاً لأحد. ولكون الشخص المحترم الذي هو إمام المسلمين خلف النبي عليه الصلاة والسلام في إجراء الأحكام الشرعية سمي «خليفة». ويقال للخلافة «إمامة» أيضاً. ولأجل تمييزها عن الإمامة بمعنى كون الشخص إماماً في الصلاة للجماعة يعبر عنها بـ «الإمامة الكبرى». وحرر هذا البحث في الكتب الكلامية أي العقائد بعنوان «الإمامة».

الإمامة في اللغة معناها أن يتقدم الشخص وأن يكون المقتدى به. والإمام هو المتقدم والمقتدى به ولذا أطلق على البارع في أي علم وفي أي فن كان إماماً. وبهذا الاعتبار يقال لأئمة المحلات والجوامع ولكبار العلماء إماماً. وهذا وجه تسمية الخليفة بـ «إمام المسلمين» أو بتعبير أبسط بـ «الإمام».

إن هذه البيانات هي باعتبار معاني كلمتي الخلافة والإمامة اللغوية. أما من حيث المعنى الاصطلاحي فإن الخلافة كلمة مرادفة للإمامة. ولكن الخلافة تستعمل أحياناً بمعنى أخص من الإمامة. وعلى هذا الوجه تنحصر كلمة «الخلافة» بـ «خلافة الخلفاء الراشدين» كما قال عليه الصلاة والسلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً». وسنوضح هذه الوجهة فيما يأتي مستقلاً.

قال العلامة التفتازاني في تعريف الإمامة في(شرح المقاصد): «هي رآسة عامة في أمور الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ». وقال ابن همام ـ من فحول المحققين وأكابر الفقهاء الحنفية ـ في كتابه المعروف بـ (المسايرة): «هي استحقاق تصرف عام على المسلمين».

وإن كان هذان التعريفان يتغايران بالمفهوم لكنهما يتحدان من حيث التحقق والوجود.

يرى في الوهلة الأولى أن التعريف الثاني لازم للأول، ولكن إذا انعم النظر فيهما تبين أنهما متلازمان. التعريف الأول أوفق لعلم الكلام والثاني أوفق وأمسّ للفقه. وحيث إن ابن الهمام المشار إليه من المتخصصين بعلم الفقه ومن أكبر الفقهاء في درجة المجتهدين قد اختار التعريف الثاني، ولأجل الإحاطة بما يفيده هذان التعريفان من المعاني حق الإحاطة يجب عطف النظر على الإيضاحات الآتية بكمال الاهتمام:

بيان ذلك أن الدين الإسلامي هو دين عال يجمع بين السياسة والديانة. وأن سيدنا النبي الكريم لم يكتف بوضع الشريعة فقط، بل اشتغل بوضع القوانين الشرعية وتبليغها من جهة ومن جهة أخرى تعهد بذاته تنفيذ أحكامها واجرائها، وكان ينظر إلى مصالح الأمة ويمشيها ويبعث الولاة والقضاة للأنحاء ويتقلّد بنفسه القيادة العامة في الأمر المهم، ألا وهو الجهاد.

ولم يكن هذا إلا التصرف العام على أهل الإسلام وهذه الجهة هي الجهة السياسية للإسلام. وقد جاء في (شرح المسايرة) أن استحقاق الحضرة النبوية لهذا التصرف العام لم يكن إلا لإمامته المترتبة على صفة النبوة وقد استحقها بسبب النبوة. ويُفهم من هذا البيان أن المعنى الذي تفيده كلمة (الإمامة) هو نفس المعنى المقصود من تعبير «الحكومة» حسب عرفنا واصطلاحنا في زماننا.

نعم نحن نطلق الحكومة ونستعملها في رجالها كإطلاقنا في قولنا «إن الحكومة فعلت كذا أو تفعل كذا»، لكن هذا الإطلاق على طريق المجاز وهو من قبيل المجاز الحذفي.

وإن إمام المسلمين لكونه خلفاً عن الرسول ﷺ في الإمامة والحكومة المذكورتين سمي «خليفة» والصفة التي حازها سميت «خلافة»، وهذا هو المراد من الكلام الذي دار في ألسنة المسلمين «من أن الخليفة وكيل الرسول وأنه جالس على كرسي الرسول» وليس المراد منه أنه وكيله وخلفه في وضع الشريعة. لأنه لو كان كذا للزم أن يكون الخليفة رسولاً والاعتقاد به نعوذ بالله كفر. وهذا الاعتقاد الباطل من خرافات (الباطنية) و(التعليمية) من غلاة الشيعة من الفرق الضالة ومن الاعتقادات الجارية في مذهب الكاثوليك من المسيحية في حق البابا.

وبهذه المناسبة أنقل لكم ـ من قبيل الإستطراد ـ هذه النقطة المهمة وهي: أن البابا في الدين الكاثوليكي هو وكيل سيدنا عيسى عليه السلام المعصوم في وضع الشريعة وانه يأمر باسم السيد المسيح و ينهي ويحلّ الحرام ويحرّم الحلال، يدخل من شاء في الدين ويخرج منه من شاء، وإذا أراد عفا عن أكبر الكبائر وأسقطه، في يده مفاتيح الجنة والجحيم، يدخل من شاء الجنة ويدخل من شاء في جهنم!!...

أما دين الإسلام فمنزّه عن أمثال هذه الاعتقادات الباطلة. لأنه لا يعطي حقاً ولا صلاحية مثقال ذرة لأحد ما مطلقاً في وضع شريعة أو تحريم حلال أو تحليل حرام لا للخليفة ولا لشيخ الإسلام ولا للمفتي، حتى ولا لكبار المجتهدين من مؤسسي المذهب. فعلى هذا لم تجر في الإسلام أصول النيابة في وضع الشريعة وفي التشكيلات الدينية كما هي موجودة في المسيحية. أما

الإفتاء والمشيخة الإسلامية فلم تكونا من التشكيلات التي وضعها دين الإسلام، بل إنهما من المناصب الرسمية التي أحدثت مؤخراً بقصد تعليم الأحكام الشرعية للأمة في مصالحها الجارية. لأن الإفتاء هو صلاحية علمية تُحرز بالعلم والمقدرة. فيمكن لكل فرد أن يصير مفتياً إذا كان من أهل العلم، يعني: أن الإفتاء لا يختص بالمفتين الرسميين. وكل عالم له أن يفتي ولو لم يكن مفتياً رسمياً. أمّا مشيخة الإسلام فإنها أُحدثت في الدولة العثمانية، بل أُحدثت فيها أخيراً ولم تكن في الحكومات الإسلامية قبلها. وشيخ الإسلام هو المفتي لا غيره. ولم يكن بينه وبين المفتين الآخرين أدنى فرق في نظر الشرع وإن كان أكبر وأعلى رتبة عند الدولة. والفتوى الصادرة من مقام المشيخة لم يكن لها ميزة على الفتاوى الصادرة من المفتين الرسميين وغير الرسميين شرعاً فالفتوى الصادرة من عالم، أي عالم كان ولو كان مجتهداً أعظم، إن كانت مبينة حكماً شرعياً ثابتاً بالنصوص الشرعية يجب العمل بها، لأنها مستندة على نص شرعي قاطع. وإن كانت محتوية على حكم فقهي متولد عن رأي مجتهد وقياسه لا يجب العمل بها على المستفتي ما لم يكن مقتنعاً، اللهم إلا إذا كان المستفتي من عوام الناس الذين لا نصيب لهم من خاصة التدقيق والتأمل، فيجب عليه العمل بها، لأن دليله هو ما يفتي به المفتي.

أما الذي عنده شيء من العلم والإدراك إذا لم يقتنع بالفتوى التي أخذها من مفتيه فله الرجوع إلى الثاني والثالث حتى تحصل عنده القناعة. فعندئذ يجب العمل بها. لأن التدقيق والتأمل هما من حقوقه، بل من وظائفه الدينية. [أنظر إلى مباحث الاجتهاد في (**التحرير**) لابن همام و (**المستصفى**) للإمام الغزالي في علم أصول الفقه].

ونريد هنا أن نصحح خطأً فاحشاً من قبيل الاستطراد: قرأنا في كتاب نشر في الأيام الأخيرة بعنوان (**الخلافة الإسلامية والمجلس الكبير الملي**) عبارة يقول فيها المؤلف: «إن الأحكام التي استنبطها علماء الشرع والقوانين والأنظمة المعمولة وفقاً للقواعد الفقهية يطلق عليها «الأحكام الإلهية» حسب اصطلاح الإسلام» هذا خطأ فاحش. لأنه لا يوجد اصطلاح كهذا لا في الإسلام ولا في كتب علم الأصول وعلم الفقه ولم يخطر ببال عالم هذا الاصطلاح. يقال للأحكام الفقهية التي يستنبطها الفقهاء «أحكام اجتهادية» ولا يقال قطعاً «أحكام إلهية». ولا يطلق أحكام إلهية إلا على الأحكام الثابتة بالنصوص الصريحة الشرعية. ولا يوجد اختلاف في الأحكام الإلهية ولا يجوز لأحد أن يخالفها. أما الأحكام الاجتهادية فهي ملأى بالاختلافات لأنها وليدة آراء الفقهاء واجتهاداتهم. ولا يمكن الاهتداء إلى حكم اجتهادي لم يختلف فيه اثنان أو ثلاثة من المجتهدين.

هل يمكن إطلاق أحكام إلهية على أحكام معرّضة لكثير من الاختلافات؟ وهل يمكن وجود اختلاف وتباين في أحكام الله؟ يجوز أن يطلق على الأحكام الاجتهادية أحكام شرعية ولكن لا يقال إنها «شريعة». لأن الشريعة هي ما وضعه وبيّنه حضرة الشارع من الأحكام المنصوصة. وجواز إطلاق أحكام شرعية على الأحكام الاجتهادية هو باعتبار استنادها على القواعد المستخرجة من الشرع الشريف.

وقد يختلف أئمة أصول الفقه في مسألة اجتهادية غير منصوصة، هل يّعتبر حكمها حكماً شرعياً عند الله وفي نفس الأمر أم لا؟ قال بعضهم إنه لا يوجد حكم شرعي في المسألة الاجتهادية وإن جميع المجتهدين المختلفين مصيبون. هؤلاء يسمون بـ «المصوبة». وقال الآخرون إنه يوجد حكُم شرعي ولكن المجتهد لم يكن مكلفاً باستخراجه لأنه يصيب تارة ويخطىء تارة، فالمصيب أحدهم والآخرون مخطئون. ويطلق على هؤلاء «المخطئة».

وحيث إن الأحكام الاجتهادية لم تكن من الأحكام الإلهية يسوغ للحكومة أن ترجّح وتختار في أمر تنظيم القوانين الأصلح لحاجة العصر من بين المسائل الاجتهادية الفقهية التي اختلف فيها المجتهدون. ولو كانت الأحكام المذكورة من الأحكام الإلهية لوجب أن لا يكون مسوغ شرعي لهذا الترجيح والاختيار. وبعد تصحيحنا هذه النقطة الدقيقة التي اكتسبت الأهمية في زماننا على هذه الصورة فلنرجع إلى إيضاح التعريفات المذكورة سابقاً:

كنا عرّفنا الخلافة نقلاً عن (المسايرة) لابن همام الشهير، بأنها «استحقاق تصرّف عام على المسلمين». والغرض من التصرّف العام المذكور بهذا التعريف هو التصرف بالمصالح العامة ويطلق عليه بلسان الفقه «الولاية العامة». وسنوضح الولاية العامة وكيفية استحقاق الخليفة إياها و التصرف بها فيما يأتي خاصة.

واتضح جلياً من هذه البيانات أن الخليفة وبعبارة أخرى الإمام هو رئيس جمهور المسلمين. ولم تكن ولايته العامة كولاية البابا الروحانية، بل إنها إدارية وسياسية كالولاية العامة الموجودة عند رئيس جمهورية أو ملك.

- ٢ -

تقسيم الخلافة

الخلافة الحقيقية ـ الخلافة الصورية

تقسم الخلافة باعتبار صبغتها الحقيقية وشكلها الخارجي إلى قسمين: الخلافة الكاملة أو الحقيقية والخلافة الصورية أو الحكمية. الخلافة الكاملة هي الخلافة الجامعة للصفات والشروط اللازمة ـ التي سنوضحها قريباً ـ والحاصلة بانتخاب الأمة وبيعتها بطوعها ورضاها. والخلافة الصورية هي الخلافة الغير الجامعة لشروطها اللازمة أو المحرزة جبراً من غير اقتران بانتخاب الأمة وبيعتها بالتغلب والاستيلاء ـ وهي عبارة عن الملك والسلطنة.

الخلافة الحقّة هي النوع الأول من الخلافتين. وهذه هي الخلافة الكاملة الحقيقية المذكورة في (شرح العقائد) و (العقائد العضدية) لجلال الدواني. وكذلك الخلافة المقصودة والمذكورة في الحديث الصحيح «الخلافة بعدي ثلاثونْ سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً» هي هذه الخلافة الحقيقية. ويُطلق على هذه الخلافة الحقيقية في كتاب (تعديل العلوم) للمحقق الكبير صدر الشريعة وفي

(منهاج السنة) لابن تيمية المشهور من أعاظم الحنبلية «خلافة النبوة». فقد ورد الحديث الشريف المذكور في بعض الروايات «خلافة النبوة بعدي الخ . . ».

يجب أن نتوسّع في إيضاح هذه النقطة المهمة التي يقتضي أخذها بعين الاهتمام قبل كل شيء في مسألة الخلافة: إن للخلافة نسبتين أو جهتين كما ورد صريحاً في (شرح المقاصد). إحداهما نسبتها إلى الحضرة النبوية والأخرى نسبتها إلى الأمة الإسلامية. فيقال لها باعتبار نسبتها إلى النبي عليه الصلاة والسلام «خلافة النبوة» ومعناها الخلافة والنيابة عنه ﷺ، يعني كون الشخص خلفاً له ونائباً عنه في إجراء الحكومة والإمامة ولا يصح إلا باتباع سيرته النبوية ويكون خير خلف له.

ويطلق عليها أيضاً «خلافة الأمة» باعتبار نسبتها إليها، يعني الوكالة والنيابة عن الأمة الإسلامية. وتحصل هذه عند اقترانها بانتخاب الأمة وبيعتها برضاها واختيارها. ويقال للخلافة الجامعة لهاتين الجهتين خلافة كاملة وحقيقية.

يُفهم من هذا أنه يجب لأن يكون المرء خليفة حقاً أن يكون جامعاً لشروط الخلافة بتمامها أولاً، وأن يحرز الخلافة ويجلس في مقامها بانتخاب الأمة وبيعتها برضاها ثانياً. ثم أن يكون خالياً من الأغراض الدنيوية والميول الشخصية ولا ينحرف مقدار ذرة عن سنن العدل والشريعة وأن يعامل الناس كأب ذي شفقة وأن يكون على أتمّ الحياد عند إجراء وظائف الخلافة، وبالاختصار أن يسلك مسلك النبي الكريم بكل أعماله وحركاته، فإذا وقع عكس القضية فلا يصحّ القول عنه إنه خليفة رسول الله ولا يقبل خلافته النبي الرحيم.

أما الخلافة الصورية وإن كانت بصورتها الظاهرية على شكل الخلافة ولكنها في الحقيقة لا تكون خلافة بل عبارة عن ملك وسلطنة وتحكم وتسلّط. يكون هذا إما بعدم جمعه لشروط الخلافة أو بالحصول عليه من طريق القهر والاستيلاء والجبر والتغلب. وخلافة الخلفاء الأموية والعباسية هي من هذا القبيل كما بيّنه محققو أهل السنّة بالإجماع. وهؤلاء لم يكونوا في الحقيقة خلفاء، بل كانوا ملوكاً وسلاطين كما صرّح به أكبر الكتب الكلامية والفقهية كـ (المسايرة) و (تعديل العلوم). ويستثنى من بينهم واحد وهو «عمر بن عبد العزيز» الشهير بصلاحه وعدله. وقد ألحقه بعض العلماء بالخلفاء الراشدين لاقتفائه تماماً أثر النبي عليه صلوات الله في أيام خلافته.

ولا شك أن حديث صاحب الرسالة العظمى «الخلافة بعدي ثلاثون سنة. . .» هي من المعجزات الباهرات وإخبار عن الغيب. ود أيدته الحقائق التاريخية وشئونها. وفي الحقيقة أن من تتبع التاريخ جيداً يرى أن الخلافة الحقيقية المذكورة هي خلافة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اعتباراً من أبي بكر الصديق رضي الله عنه إلى وفاة الخليفة الرابع الإمام عليّ كرّم الله وجهه، أو أنها تختم بخلافة سيدنا الحسن التي دامت ستة أشهر. وجرت بعدهم قاعدة «الحكم لمن غلب». وانتقل الحكم إلى السيف والقوة وتأسست حقيقة السلطنة القاهرة التي أشار عليه الصلاة والسلام إليها بقوله «ملكاً عضوضاً».

إن التعريفات السالفة هي تعريفات الخلافة الحقيقية لا الخلافة الصورية التي هي عبارة عن المُلك والسلطنة، أي أن الخلافة الصورية خارجة عن هذه التعريفات، لأنها لم تجمع شروط الخلافة الحقيقية. وإن الشريعة الإسلامية لا تقبل ولا تجيز حكومة شعارها السلطة القاهرة. ونسبة هذه إلى الإسلام تعدّ تحقيراً له ونقيصة في شأنه. ولذلك تكلم العلامة صدر الشريعة في أصحاب هذه الخلافة في (**تعديل العلوم**) وطعن طعناً شنيعاً لم نجسر نحن على نقله هنا. واكتفينا بنقل ما جاء بالقرآن الكريم مما دار بين الله سبحانه وسيدنا ابراهيم عليه السلام من الكلام لما يتضمنه من المزايا السامية:

قال الله تعالى جلّت عظمته لابراهيم عليه السلام: ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾؛ قال ابراهيم عليه السلام طالباً منه تعالى: ﴿ومن ذريتي﴾ قال تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾.

يتضح من هذا أن الملك والسلطنة التي هي عبارة عن الظلم والاعتساف لم تسوغها الشريعة الإسلامية أصلاً. ومع هذا تسميتها بالخلافة لم تكن إلا لأنها في حكم الخلافة، أي أن الملوك والسلاطين كانوا يعيّنون القضاة والولاة عنهم وأن الأحكام والأوامر والنواهي الصادرة منهم والموافقة للشرع الشريف ولقانون العدل كانت معتبرة بحسب الضرورة، وهذا وجه تسميتنا هذه الخلافة بالخلافة الحكمية.

ـ ٣ ـ
شروط الخلافة

يشترط لأن يكون الشخص أهلاً للخلافة ومستحقاً لها أن يكون جامعاً للصفات المطلوبة والشروط اللازمة لها. والشروط المتفق عليها عند جمهور أهل السنّة هي: أن يكون مسلماً، حراً، عاقلاً، بالغاً، ذكراً، سليماً في حواسه وأعضائه، كفؤاً، عالماً، شجاعاً، عادلاً، قرشياً.

أما كون الشروط الستة الأُول شروطاً لأهلية الخلافة واستحقاقها، فلا يحتاج إلى البيان لأن من لم يتصف لها لا يكون قادراً على إيفاء وظيفة الخلافة بالبداهة. وأما الكفاية فالمراد منها أن يكون صاحب رأي وتدبير وصاحب رشد وسياسة في تمشية أمور البلاد ورؤية مصالح العباد وأن يكون صاحب نفوذ وقدرة وشوكة وسطوة في تنفيذ الأحكام عليهم. وأما العلم فالمراد منه عند الجمهور كما صرح في (**المواقف**)، وعند الشافعية أن يكون مجتهداً في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين، متمكناً من إقامة الحجج وحلّ الشُبَه، فلا يكفي أن يكون عالماً بسيطاً. وأما عند الحنفية فلا يشترط أن يكون مجتهداً فيكفي عندهم أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية ومصالح الخلافة.

وأما العدالة فالمراد بها ههنا أن يكون الخليفة صاحب استقامة في السيرة و السلوك وأن يكون متجنباً عن الأفعال والأحوال الموجبة للفسق و الفجور. فكما لا يكون الظالم والغدّار مستحقاً لها لا يكون المتصف بالفسق والفجور أهلاً لها. قالت الأئمة: إن مثل إجلاس المتصف بالظلم

والاعتساف على كرسي الخلافة وتسليم العباد له كمثل تسليم قطيعة غنم للذئب وجعله راعياً لها بلا فرق. وأقوى برهان في هذا المقام، كما ذكرنا سابقاً في مبحث الإمامة، رده سبحانه وتعالى على ابراهيم خليل الرحمن عليه الصلاة والسلام لما طلب منه تعالى أن يجعل إماماً أيضاً من ذريته بقوله عليه السلام: ﴿ومن ذريتي﴾ بقوله عز وجل: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ أي لا يصل إمامتي إلى الظالمين.

والمقصد الأساسي من نَصْب الخليفة والإمام هو دفع ظلم الظالم لا تسليط الظلم على الناس. فلذا لا يجوز عند علماء الإسلام كافة انتخاب من هو معروف بالظلم والاعتساف خليفة ونَصْبه. والخليفة الذي ارتكب الظلم بعد خلافته يستحق العزل بالاتفاق. وعند قدماء الشافعية وعلى رأسهم إمامهم أنه ينعزل ولو لم تعزله الأمة.

وعند بعض العلماء أن العدل ليس من شروط صحّة الخلافة عند أئمة الحنفية. فتصحّ خلافة الفاسق مع الكراهة ويجوز عندهم تقلّد الوظائف منه كالقضاء والولاية. ولكن هذا القول ليس بصواب، لأن ابن همام من أكابر محقّقي فقهاء الحنفية صرّح في (المسايرة) وكذا صدر الشريعة صرح في كتابه الجليل (تعديل العلوم) بأن العدالة شرط في صحتها عند أئمة الحنفية أيضاً.

نعم إن هذا الشرط ليس شرطاً للمُلك والسلطنة، لأنها لم تؤسس على الاختيار والبيعة، بل على القوة والقهر والغلبة. فيجب هنا أن لا يُخلط بين الخلافة والسلطنة، لأن الخلافة الحقيقية شيء والسلطنة شيء آخر.

التدقيق في شرط «القرشية»

المراد من القرشية هو أن يكون الخليفة من أولاد قبيلة قريش. ويُطلق «القريش» على بني النضر بن كنانة. وهذه القبيلة كانت صاحبة نفوذ وشوكة بين قبائل العرب. وحضرة صاحب الرسالة وبنو هاشم وبنو أمية وبنون العباس كلهم منها.

الخوارج وأكثر علماء المعتزلة لا يسلمون شرط كون الخليفة من أولادها ويقولون: «لا دخل للنسب في أمر يعود للأمة كالخلافة»، إنما هذا الشرط على قول أهل السنّة. وأئمة المذاهب جميعاً كالحنفي والمالكي والحنبلي متفقون في اشتراط هذا في الخليفة والإمام. وسندهم فيه الحديث الشريف «الأئمة من قريش». والإمام نجم الدين عمر النسفي المشهور بـ «مفتي الثقلين» ـ وهو من أكبر فحول علماء تركستان وأحد أساتذة الفقهاء الحنفية في الأصول والفروع والمتوفى ببلدة سمرقند بتاريخ ٥٣٧ ـ يقول في كتابه المسمى بـ (**العقائد النسفية**)، الذي يُدرَّس منذ الأعصار في المدارس الإسلامية ولم يزل يُدرَّس في مدارس الاستانة، في شرط القرشية «ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم».

فالحالة تصبح هنا معضلة. لأن علماء أهل السنّة يقولون من جهة إنه يجب نَصْب الإمام على الأمة الإسلامية، ومن جهة ثانية لا يجيزون إمامة من لم يستجمع الشروط المذكورة آنفاً ولا سيما

الشرط الأخير. وعلى هذا التقدير فالمسلمون عامة إذا لم ينصبوا عليهم إماماً يكونون آثمين، وإذا نصبا إماماً لم يستجمع الشروط اللازمة ولم يكن صاحب شوكة ونفوذ على الخلق من أولاد قريش لعدم وجود من استجمعها منها يكونون آثمين أيضاً.

فلم تكن هذه الشروط ولا سيما شرط القرشية سوى أنها أوقعت الأمة الإسلامية في الإثم منذ العصور. فلذا يقول العلامة التفتازاني في (**شرح العقائد النسفية**): «إن الأمر أصبح معضلاً بعد الخلفاء العباسيين». وعليه فما العمل في رفع هذا الإشكال وتخليص المسلمين من الإثم؟

يقول الإمام الأجل القاضي عضد الدين في كتابه الشهير بـ(**المواقف**)، الذي هو أهم كتب أهل السنّة وأجلها، رداً على هذا الاعتراض الوارد من المخالفين: «إن وجوب نصب الإمام على المسلمين إذا وجد شخص مستجمع شروط الإمامة، وإلا فلا يجب». ويقوي الشارح العلامة السيد الشريف الجرجاني هذا الجواب بسكوته. [**شرح المواقف**: المجلد الثالث، صفحة ٢٦٤].

ولكن يرد هنا سؤال وهو: ألا تبقى البلاد في الحالة الفوضى والأمة في الاختلال على هذه الصورة؟ نعم ولا شك أنه إذا لم تؤسس الحكومة وبقيت الأمة في حالة فوضى وليس لها مَنْ يرأسها تبقى البلاد في فوضى والأمة في اختلال. لكن صاحب **المواقف** لم يرد هذا، بل أراد أن يقول: «إذا لم يكن نصب لإمام، أي خليفة حقيقي مستجمع للشروط اللازمة فيسقط وجوب نصبه بهذا المنى. ولا يُفهم منه القول بعدم الوجوب أصلاً تى يردّ هذا السؤال عليه فيجب نصب شخص وتأسيس حكومة ولكن لا يُقال لهذا خلافة، ولا لرئيسها خليفة بمعنى الإمام. ولا إثم على الأمة الإسلامية لهذا».

قال المحقّق الشهير وأكبر علماء تركستان صدر الشريعة ـ المتوفى سنة ٧٤٧ ببخاري ـ في كتابه (**تعديل العلوم**)، بعد أن ذكر شروط الخلافة وصرّح بإنها ختمت في الثلاثين سنة وتأسست بعدها السلطنة التي هي عبارة عن الرآسة الدنيوية والتغلب: «وسقط من الشرائط ما تسقطه الضرورة، ثم في زماننا سقطت القرشية أيضاً».

والحقيقة ان الحكمة والعلّة في شرط القرشية في الخلافة كون قبيلة قريش من أشرف القبائل العربية وأكبرها نفوذاً عليها. ولزوال سطوتها وشوكتها بمرور الأيام بتاتاً لم يبقَ لهذا الشرط حكم بالضرورة. ولهذا أجاز العلماء الموجودون انتقال الخلافة إلى السلطان سليم الأول سنة ٩٢٣ حين أتى من مصر بـ«المتوكل على الله» آخر الخلفاء العباسيين في جامع أيا صوفية و تنازل هذا عنها للسلطان المذكور. ويجب أن لا ننسى أن هذه الخلافة لم تكن خلافة حقيقية، بل خلافة صورية وحكمية.

وللسبب ذاته أيضاً أن الشريف حسيناً، في زماننا، لما ادّعى الخلافة وأعلن أنه قرشي وهاشمي، لم يعبأ به أحد لا في العالم الإسلامي ولا في نفس جزيرة العرب. مع إنه لما أعلن مجلس الأمة الكبير إجلاس حضرة عبد المجيد على مقام الخلافة ارتفعت أصوات البيعة والإجابة

من جميع أنحاء العالم الإسلامي إنْ لم يكن فعلاً فقولاً. ولهذا حصر مجلس الأمة الكبير الخلافة في الأسرة العثمانية موافق للحكمة. العلّة هي نفس العلّة، إنما الذي تغيَّر هو المظهرية، لا العلّة والحكمة.

هذه هي شروط الخلافة الحقيقية ولذا لا يجوز انتخاب من لم يكن مستجمعاً إياها وتعيينه خليفةً. ولا تشمل على الخلافة الصورية والحكمية التي هي عبارة عن المُلك والسلطنة، أي أنه لا يبحث عن وجود هذه الشروط في الخلافة الحكمية ولا يشترط لوجودها وجودها، لأن هذه الخلافة الصورية ليست في الحقيقة خلافة، بل خلافة ظاهرية وحكمية كما قلنا سابقاً وهي مستندة إلى الجبر والقوة والقهر والغلبة. ويتبيّن من هذا فرق بين الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية والحكمية باعتبار هذه الشروط وبعدم اعتبارها. وهذا الفرق مهم جداً. وله علاقة بمسألة جواز تفريق السلطنة عن الخلافة أو عدم جوازه التي سنبحث عنها قريباً.

ـ ٤ ـ

كيفية اكتساب الخلافة
وكونها من نوع عقد الوكالة

إن ما وضحناه إلى الآن كله هو على تقدير كون المراد من لفظة «الخلافة» الحاصل بالمصدر، أعني به الصفة الحاصلة لشخص الخليفة من كونه خليفة. ولنشرع الآن إلى بيان كيفية اكتساب هذه الصفة وبيان ماهية الخلافة الفقهية بالمعنى المصدري، يعني كون الشخص خليفةً.

إذا استجمع شخص في ذاته صفات الخلافة وشروطها أكثر من غيره، هل يصحّ له أن يصير خليفة من تلقاء نفسه برأيه وإرادته؟ لا يصير قطعاً. حتى لو فرضنا وجود شخص واحد فقط في الدنيا مستجمع لشروطها لا يصير خليفة بمجرد تفرده بين الناس. وعلماء أهل السنّة كافة متفقة في هذا. لأن الشريعة الإسلامية لم تُعطَ لأحد صلاحية التصرّف على العامة رأساً. ولا يحق له التصرف فيها ما لم تخوّله الأمة هذه الصلاحية. فلا حق لأحد أصلاً أن يدّعيه من تلقاء نفسه. فقد تلقى الفقهاء الخلافة واعتبروها نوعاً من أنواع العقود بين الأمة الإسلامية وبين الخليفة كما ذكر في الكتب الفقهية المعتبرة عامة وفي الكتاب المعروف بـ (الأحكام السلطانية) للإمام الماوردي من أعاظم الفقهاء الشافعية خاصة، أي أن الخلافة عقد ينعقد بالايجاب والقبول فيما بينهما في نظر الفقه والحقوق الإسلامية، بل من نوع عقد الوكالة. فكما لا يسوغ لأحد أن يجري وظيفة الوكالة من تلقاء نفسه من غير تفويض، لا يسوغ كذلك لأحد أياً كان أن يقوم بوظائف الخلافة رأساً إذا لم يفوضها الأمة. لأن الأمور التي يقوم بها الخليفة هي في ذاتها أمور الأمة ومن الأمور المشتركة بينها. فإذا فوضت الأمة أمورها هذه بصورة خاصة إلى من ترى عنده الأهلية بالإيجاب وهو تعهدها بأن يقوم بها يكون حينئذ خليفة. ويُقال لهذا العقد المنعقد بالإيجاب والقبول «خلافة». ولم يكن عقد الوكالة شيئاً غير هذا.

لأن الفقهاء عرّفوا الوكالة في علم الفقه بـ «أن يفوض أحد أمره للآخر وأن يقيمه مقامه» [انظر إلى المادة ١٤٤٩ من المجلة].

ولكون الخلافة من نوع عقد الوكالة يقول جمهور أهل السنّة: «إن العمدة في انعقاد الخلافة هي المشورة، أي الانتخاب والبيعة بالمشاورة». ومعنى «البيعة» في الأصل هي الصفقة في معاملة البيع والشراء، أي ايجاب البائع بوضع يده في يد المشتري قائلاً له: «بعته منك، بارك الله لك فيه». ثم صارت عرفاً في إيجاب عقد الخلافة وتفويض صفتها وأمورها للخليفة بهذه العلاقة.

ونظراً لماهية الخلافة هذه ولأصول الانتخاب العام كان يجب أن يدخل في أمر الانتخاب والبيعة كل فرد بذاته أو بالنيابة، ولكن لاتساع البلاد الإسلامية يتعذر إجراء هذه القاعدة ويستلزم التفرقة بين المسلمين، إن قلنا بانتخاب خلفاء متعددة في مختلف البلدان. ولا يجوز شرعاً انتخاب أكثر من واحد للخلافة في زمن واحد. ولذا قال الفقهاء بأن انتخاب أهل الحل والعقد الموجودين في مقر الخليفة وبيعتهم فقط يكفي ويقوم مقام عموم أفراد الأمة وبيعتهم. ولم يعيّن عدد أولئك. فيكفي أن يكونوا بمقدار يمكن القول عنهم بأنهم «جماعة» عند بعض الفقهاء الحنفية. والبعض الآخر قال ـ كما ذكر في (الأحكام السلطانية) الذي سبق ذكره ـ يجب أن يدخل بينهم أناس من أهل الحل والعقد الموجودين بمراكز الولايات على الأقل. ولكن القول الأول هو المختار، لأن حضرات الصحابة الكرام (رضي الله عنهم) فعلوا هكذا. ولذلك ينعقد عقد الخلافة بانتخاب أهل الحل والعقد الموجودين في الحاضرة وبيعتهم وحدهم ويتم. ومن ثم يجب على كافة المسلمين الموجودين على سطح الأرض أن يعتبروه خليفة وأن يطيعوه.

وتنعقد أيضاً باستخلاف الخليفة من يخلفه، أي تعيينه ولياً للعهد. كما استخلف سيدنا أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه سيدنا عمر وعيّنه ولياً للعهد وعَرَضه على الأمة. ومن هنا يستدل على استحسان عرض الأمر على أهل الحل والعقد عند تعيين ولي للعهد. إنما هل هذا لازم؟ إنه عند الشافعية غير لازم. لأنهم يقولون إن الخليفة يجري هذا حسب وكالته عن الأمة وبالإضافة لها. ومع هذا فإنهم يشترطون أن يكون ولي العهد مستجمعاً شروط الخلافة تماماً كما أن نفس الخليفة الذي يُعيِّن ولي العهد يجب أيضاً أن يكون مستجمعاً هذه الشروط، كما ذكر في (**مغني المحتاج في شرح المنهاج**) وهو من أهم كتب الشافعية المعتبرة. فلا يعتبر تعيين الخليفة الجاهل الفاسق ولي عهد له ولا يكون صحيحاً ولو كان هذا مستجمعاً الشروط [**مغني المحتاج**: المجلد الرابع، ص ١٢٥].

والحاصل أنه يوجد طريقان للخلافة، أحدهما: بيعة أهل الحل والعقد، والثانية: استخلاف الخليفة بذاته من يخلفه. الأولى هي الأصل والعمدة، والأخرى هي فرع لها. وعلى كلا الطريقين يجب أن يكون المنتخب للخلافة مستجمعاً الشروط المذكورة سابقاً وإذا كان المرشحون لها أكثر من واحد لم يكن السن سبباً للرجحان، بل يجب أن يرجح الأصلح والأرشد بينهم ويُنتخب. والخلافة لا تنتقل بالإرث بتاتاً، إنها وكالة وهي لا تورث في زمن من الأزمان. ولهذا فالمجلس الكبير الملي اختار الأعلم والأصلح من آل عثمان وانتخبه للخلافة وبايعه بها. وكان هذا القرار من

نوع إحياء الأساسات الشرعية التي كانت معطلة منذ العصور. ويستحق المجلس التهنئة والاحترام بعمله هذا.

وترى الكتب المعتبرة في انعقاد «الإمامة» طريقاً ثالثاً وهو استحصالها بالقهر والاستيلاء. ولكن هذه لم تكن خلافة حقيقية، بل مُلك وسلطنة وتغلّب كما سبق ذكره مراراً. وفي التغلّب يكون القول للسيف والحكم للغالب ضرورةً. وجاء في (المسايرة) أنه إذا خرج متغلب آخر على المتغلّب الذي جلس على سرير الملك وغلبه فالمتغلب الأول ينعزل بسبب زوال نفوذه وقدرته ويقوم الثاني مقامه ويصير إماماً. وإطلاق اسم «الإمام» على هؤلاء المتغلبة وعلى الملوك والسلاطين مطلقاً باعتبار معناه الأعمّ. لأن لفظة «الإمام» في الكتب الفقهية تستعمل أعمّ من لفظة «الخليفة»، أي أن الفقهاء كما أنهم يعبّرون عن الخليفة الحقيقي بالإمام، كذلك يُطلقون هذا الإسم على السلاطين والملوك الذين ليسوا بخلفاء في الحقيقة وكذلك يفسّرون «الخليفة» بكتب اللغة ويترجمونه بالسلطان الأعظم وبملك الملوك. وقد قلنا آنفاً إن هذه الإطلاقات كلها تكون حسب المعنى العرفي وليس المعنى الشرعي. ويجب أن لا يغفل عن هذا، لأن أدنى غفلة توقع الإنسان في أكبر الخطايا، مثل ما يدور في يومنا هذا من الأفكار المغلوطة والأوهام الفاحشة في هذه المسألة وسببها جهل هذه الحقيقة.

ولكون الخلافة ـ كما شرحنا ـ من نوع عقد الوكالة اعتبر فيها جهتان، الأولى: خلافة النبوة وهي النيابة عن حضرة النبي الكريم، الثانية: خلافة الأمة وهي النيابة عن الأمة الإسلامية [انظر **شرح المقاصد**: المجلد الثاني، ص ٢٠٦]. وبهذا الاعتبار فالخليفة الحقيقي من جهة نائب النبي عليه الصلاة والسلام وخلفه، ومن جهة أخرى وكيل الأمة. ولأن الموكل له حق عزل وكيله إذا أساء التصرف في وظيفته ـ حسب القاعدة ـ يجوز شرعاً عزل الأمة للخليفة إذا أساء العمل في وظيفته. ولو لم يكن الخليفة وكيل الأمة لما جاز خلعه شرعاً.

وخلاصة القول إنه لما كانت الخلافة نوعاً من الوكالة فتجري فيها أحكام الوكالة كما صُرّح بالكتب الفقهية. منها أن الخلافة لا تُورَّث. ومنها أنه إذا خُلع أو توفي فلا ينعزل وكلاء الدولة والمأمورون الذين نصبوا من قبله. لأن الوكلاء ومأموري الحكومة، وإن كانوا في الظاهر وكلاء الخليفة، لكنهم في الحقيقة وكلاء الأمة. ومن القواعد الفقهية أن وكيل الوكيل بالإذن هو في الحقيقة وكيل الموكل، ولا وكيل الوكيل الأول. ولذلك إذا عزل الوكيل الأول أو مات فلا ينعزل الوكيل الثاني. [انظر **المجلة**، المادتين: ١٤٦٦ و ١٥٢٩]. ومنها لا تعتبر شرعاً تصرفات الخليفة التي تؤدي إلى محض ضرر الأمة. فلا يسوغ للخليفة، مثلاً، أن يملك شيئاً من الأموال والأراضي الأميرية بلا بدل ولو كان من أبخس الأشياء ولا أن يهبه لأحد، لأن تصرفات الوكيل لضرر الموكل لا تصير معتبرة ونافذة إذا لم يكن جائزاً إذنه. والخليفة ليس مأذوناً بهذه التصرفات المضرّة لا صراحة ولا دلالة.

قال الإمام شمس الأئمة السرخسي، أحد سادات الفقهاء الحنفية، في كتابه الجليل العروف

(مبسوط السرخسي) في مبحث اللقيط: «إن إمام المسلمين هو النائب عنهم في استيفاء حقوقهم. وحق المسلمين هو فيما يعود عليهم نفعه. فلا يحق لإمام المسلمين أن يعفو القاتل من القصاص بلا بدل. لأنه نصب لمقام الأمامة لأجل استيفاء حقوق المسلمين، لا لإبطالها»[1].

ـ ٥ ـ

الغاية من الخلافة ووظيفتها وتبعاتها

الخلافة ليست مقصودة بالذات، بل إنها عبارة عن واسطة توصل إلى المطلوب. لأن الخلافة والإمامة هي الحكومة، كما صرّحنا آنفاً، وليست شيئاً سواها. فالغاية من الخلافة هي توزيع العدل بين الأمة الإسلامية وصون حقوقها وتأمين سعادتها. ولم يكن غاية الشريعة الإسلامية أيضاً سوى ذلك. وقد جاء في القرآن الحكيم: ﴿يا داود إنا جعلناك في الأرض خليفة فأحكم بين الناس بالحق﴾. والذين لهم وقوف بأصول الفقه وعلم المعاني يعلمون أن الحكم المقارن بالحق في هذه الآية، أعني به العدالة، يفرع ويرتب على الخلافة بالفاء التعقيبية والتفريعية.

ويُفهم جلياً من عبارة هذا النصّ المبيّن وسوقه أن مقصد الشارع من الخلافة هو صون حقوق الناس بتأسيس حكومة فاضلة، عادلة. وتكون وظيفة الخليفة صرف المقدرة لاستحصال هذه الغاية. وتقسم هذه الوظيفة إلى قسمين، إحديهما دينية والأخرى دنيوية. فالأولى هي إعلاء الفضائل الإسلامية والحقائق الشرعية وإقامة الشعائر الدينية وخدمة انتشار الإسلام وترقيته؛ والثانية هي: أن يقوم بوظائف معلومة لدى دولة متمدنة بكل اهتمام واعتناء.

ولإهمال وظائف الإمامة هذه ـ التي بيّناها تلخيصاً ـ منذ العصور، آلت المدنية الإسلامية التي كانت تخطف الأبصار قبلاً إلى الاضمحلال والزوال واختلت الكمالات الإسلامية التي كانت تعدّ بدرجة فوق البشرية بالكلية، وحُرم الخلق من نور العرفان بالمرة، وامتلأت الاذهان بالخيالات والأباطيل عوضاً عن الحقائق الشرعية إلى درجة أن العالم الإسلامي عمّ فيه الجهل الطام واستولى عليه التعصب الأعمى وبقيت الأمة الإسلامية في الفقر والفاقة والذل والسفالة بهذه الأسباب.

(١) والعلامة شمس الأئمة هو من علماء ما وراء النهر. ولد في بلدة «سرخس» وتوفي سنة ٤٨٣ للهجرة. وهو إمام الفقهاء الحنفية الذين أتوا بعده في علم أصول الفقه وفروعه ومن الأساتذة الحنفية الذين أحرزوا مرتبة الاجتهاد. ولا يمكن للإنسان ألا يتحير من مقدرته الخارقة للعادة وقوته في حافظته. وكان أمير خوارزم قد سجنه لما نصحه وشدّد عليه القول بما كان يجريه من المظالم ولم يأذنه باصطحاب كتاب ولو في اللغة. سوى إنه أذن له بالقاء الدروس على طلابه الواقفين خارج النافذة عن ظهر القلب بناء على شفاعة بعض أكابر القوم. أنظروا إلى تلك المقدرة العلمية وقوة الحافظة وسعتها عنده، فقد كان تلاميذه تأتي إليه وتستملي منه ما يلقيه عليهم حتى أنهم جمعوا عنه كتابه المسمى بـ(المبسوط) في خمسة عشر مجلداً يحتوي كل مجلد على أربع مئة صحيفة كبيرة. وهذا الكتاب من أجلّ الكتب وأجمعها وأكثرها فيضاً واتخذ سنداً عند جميع الفقهاء. ولو لم يذكر هو نفسه صراحة في مواضع متعددة من كتابه المذكور تلقينه عن ظهر القلب أثناء وجوده بالسجن لما سهل تصديقه.

مسئولية الخليفة

أما مسئولية الخليفة فهي عظيمة جداً. ولا أحد في الإسلام يخلو من المسئولية أصلاً كل فرد يسأل عن أفعاله وأقواله حسب درجاته. وكما أنه مسئول عن واجباته أمام الحق سبحانه فإنه مسئول أيضاً عن واجباته تجاه أبناء جنسه. وقد قال صاحب الرسالة الأعظم في أحد أحاديثه الطويلة المتفق على صحتها عند العلماء: «كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راعٍ وهو مسئول عن رعيته».

والقول في القانون الأساسي العثماني «أن ذات الحضرة السلطانية مقدسة وغير مسئولة» مأخوذ من قوانين أوربا الأساسية ومخالف للشرع الشريف كلياً. لأنه لا يقدس شخص أياً كان في الإسلام. والمقدس هو الله جلّ شأنه. وإذا وُجد في الإسلام شيء مقدس عائد للإنسان فهو الحقوق فقط. وذا لكونها وديعة إلهية. لأن حق كل فرد هو أمانة إلهية أودعها عنده. ولهذا وجب حتماً احترام الشخص حقّ غيره، بل وحقّ نفسه أيضاً. ولذا أيضاً قال رسول الله ﷺ ـ في بيانه أشدّية عذاب الإمام الظالم، يوم القيامة، الذي ضيَّع حقوق الناس واتخذها وسيلة لقضاء مآربه الشخصية وآماله الخسيسة ـ: «أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة إمام جائر».

وكما أن الخليفة مسئول عند الله يوم القيامة، كذلك مسئول في الدنيا عن أقواله وأفعاله حقوقاً وجزاء كسائر آحاد الأمة سواء بسواء. إن القدماء من ملوك أوربا اعتبروا ملاّكاً لكثير من الحقوق المقدسة. ولكن الإسلامية لا تعتبر هذه الخرافات. ولا فرق فيها بين الخليفة وبين سائر الأفراد حقوقاً. وقد استنسبنا نقل هذه الحقيقة التاريخية لنرى مقدار مسئولية الخليفة.

ذكر في (المستصفى) في علم أصول الفقه للإمام الغزالي وفي الكتب الأصولية الآخرى أن الخليفة الثاني عمر الفاروق رضي الله عنه أرسل محضره إلى امرأة حامل لإحضاره إياها في مجلسه ليستجوبها في تهمة عُزيت إليها. فلما رأت المحضر واطلعت على الأمر أخذها خوف شديد حتى أسقطت جنينها وبلغ خبرها إليه. وكان عثمان وعبد الرحمن بن عوف عنده حينئذ وسألهما عن رأيهما في حكم هذه الحادثة المتعلق بنفسه فأجابا بـ «أن لك حق التأديب حسب ولايتك العامة، فلا يجب عليك شيء».

ولم يقتنع الفاروق برأيهما هذا فقصها ورأيهما فيها على الإمام علي (كرم الله وجهه) وطلب رأيه فيها. فأجابه الإمام قائلاً: إن كان هذا رأيهما عن اجتهاد فإنهما قد أخطئا. وإن قالاه عن غير اجتهاد فقد خدعاك. نعم إنك لست بآثم ولكنه يجب عليك أن تؤدي دية الجنين». وقبل عمر منه هذا الرأي.

ولا يخفى على من عندهم أقلّ اطلاع على تاريخ الإسلام ما أصاب عثمان من العاقبة الفاجعة ـ وهو خليفة محترم ومبارك ـ بسبب ظلم الولاة واعتسافهم الذين نصبهم. ولا يظن أن الذين قتلوه

واستشهدوه كانوا من طبقة العوام والرعاع. فقد كان بينهم أمثال ابن أبي بكر رضي الله عنه وهو من المشهورين بالزهد والتقوى ومن خواص الرجال.

- ٦ -

الولاية العامة وسلطة الأمة

يطلق عند الفقهاء «الولاية العامة» على القوة الموجودة عند الخليفة وعلى صلاحية التصرّف العام على الخلق. والخليفة يأخذ هذه القوة من الأمة رأساً. وهذه القوة وهذه السلطة هي حق الأمة نفسها. وهي تفوّضها الخليفة بالبيعة. كما أن الموكل يفوّض وكيله حق تصرفاته في أشغاله بعقد الوكالة، ثم يؤيد الشرع الشريف هذا الحق ويؤكده. ولا فرق بين الخليفة وبين الوكيل من جهة الحقوق أصلاً. واستحقاق الخليفة التصرّف العام على المسلمين كما أوضحناه سابقاً في تعريف الخلافة عن (المسايرة) للإمام ابن الهمام، لا يحصل إلا بهذه الطريقة.

وتعرف الولاية في علم الفقه بقولهم: «إنفاذ القول على الغير شاء أو أبى». ولا حق لأحد في الشريعة الإسلامية أصلاً أن ينفذ قوله وتصرفه بذاته على الغير مطلقاً إلا الأب. وكل فرد من الأفراد يملك الحرية الكاملة في أفعاله وأقواله وحق تصرّفه في أمواله وأملاكه كيف شاء.

وكل فرد له ثلاثة أنواع من الحقوق الأصلية في الإسلام؛ أولها: مصونية النفس والعرض، ويطلق عليه حق العصمة، وثانيها: حق الحرية، وثالثها: حق الملكية. هذه الحقوق الثلاثة الأصلية من ضروريات حق الحياة. وليس لأحد أن ينزع هذه الحقوق من الأفراد، ويجب على كل فرد أن يحترمها، بل ويجب على كل صاحب حق أن يحسن استعمال هذه الحقوق.

أما ولاية الأب على أولاده الصغار، فهذه نشأت عن الشفقة الكاملة الموجودة عنده حسب الفطرة بمحض الأبوة ولنفع الولد. ولذا إن الأب لا يحق له التصرّف بما يضر الولد. ومع هذا فلا يجوز هذا الحق إلا إلى أن يصل الولد سن البلوغ ويسقط بعده ولا يبقى له حق الولاية عليه. فلم يكن حق وولاية وتصرّف لفرد لا للأب ولا لغيره، على فرد عاقل بالغ، اللهم إلا إذا فرض له الولاية بسبب شرعي كعقد الوكالة. وعندئذ يجري التصرّف حسب هذا السبب الشرعي ويشترط عليه احترام القيود والشروط المعيّنة من جانب مفوض الولاية. وعلى تقدير عدم احترامه ورعايته يكون تصرّفه غير معتبر ويعدّ فضولياً.

ويقال لولاية الأب على أولاده الصغار «ولاية ذاتية» لانبعاثها عن الوصف الذاتي الخاص بالأبوة. ويطلق على ولاية الوصي والوكيل والمتولي «ولاية غير ذاتية»، أو «ولاية تفويضية» لكونها مفوضة لهم بعقد شرعي على صورة مخصوصة ولم تكن ناشئة عن وصف ذاتي. وولاية «الحكم» - بفتح الحاء - من هذا القبيل ومن نوع ولاية التفويض. لأنها مفوضة من قبل المتخاصمين اللذين هما صاحبا الولاية. وإذا لم يكن بينهما تفويض برضائهما فحكمه لم يكن له أقل أثر ويكون فضولياً ولا يعتبر نافذاً شرعاً.

وولاية الخليفة من هذا النوع أيضاً، أي أنها ولاية تفويضية وهي مفوضة له من جانب أهل الحل والعقد باسم الأمة الإسلامية بعقد الخلافة والبيعة. ويطلق عليها «ولاية عامة» لكونها تشمل وتعم أمور العامة ومصالح أفراد الأمة كافة. ويقال لولاية الأب والوصي والوكيل وأمثالهم «ولاية خاصة»، لأن ولايتهم خاصة بأفراد معينة وبأشغال محدودة. أما ولاية المأمورين، كالقضاة والولاة، فلم تكن عامة بصورة مطلقة، بل هي عامة من جهة وخاصة من جهة أخرى: عامة باعتبار شمولها الأفراد الموجودة في منطقة مأمورياتهم، وخاصة بعدم شمولها الأفراد الخارجة عن هذه المنطقة وبانحصارها في بعض الأمور فقط. وهؤلاء أيضاً قد فوّضوا ولايتهم في الحقيقة من الأمة بواسطة الخليفة ولو كان تفوضهم وأخذهم منه في الظاهر.

ولكون ولاية الخليفة العامة من نوع الولاية التفويضية يسقط حق ولايته على الأمة إذا حدث خلع أو فراغ من الخلافة. ولا يبقى بينه وبين سائر أفراد الأمة فرق أصلاً بهذا الاعتبار. لأنه في الحقيقة، لم يكن مالكاً هذه الولاية قبل خلافته وكان إحرازه إياها بعقد الخلافة. فمن البديهي أنه رجع إلى ما كان عليه قبلاً عند وقوع الخلع والفراغ والاستقالة.

ويُستنتج من هذه الحقائق الفقهية أن الولاية العامة التي حازها الخليفة هي محصلة من السلطات والولايات الفردية ومأخوذة رأساً من الأمة. وهي في ذاتها حق الأمة ومالها الخاص. ولم تعد لفرد من الأفراد باعتبار فرديته، بل إنها حق الهيئة الاجتماعية الإسلامية. وليس لفرد، بل لجماعة أن يتملكها. ولكل فرد فيها نصيب. هي كلّ وحصة شائعة بين الأفراد عموماً. ولا تنحصر ولا تختص بفرد من الأفراد ولا بجماعة. وهذه هي حقيقة ما يتضمنه مفهوم «سلطة الأمة»، ومعناها «ولاية الأمة العامة» ليس غير.

أما ما حازه الملوك والسلاطين من القوة والولاية، فإنها لم تكن الولاية العامة المشروعة التي بيّنها الفقه، بل هي سلطة وقهر وتغلّب وجبر وتسلّط؛ مردودة ومذمومة بنظر الشرع. ولم يكن لها قاعدة ولا شبهها. وإذا كانت لها قاعدة فليست هي إلا السيف. وكلمة «سلطان» في الأصل بمعنى القهر والسلطنة والتسلّط. قيل له «سلطاناً» لكونه مسلّطاً على عباد الله وبلية عليهم. ولزوم الطاعة له ونفاذ تصرّفه ناشىء عن الضرورة وإنزال الرأس للقوة. وإلا فالأصل فيه أن يخلع ويجلس في مقام الخلافة من هو مستجمع الشروط إذا كان الأمر كذلك. فيطاع إذا كان يجري الأحكام طبق العدل والحق ويصون حقوق المسلمين وأموال بيت المال، في الأحوال التي لا تستلزم المعصية. وإلا فيُنظر: إن كان خلعه سهلاً فيخلع دون تأجيل وإن كان خلعه مما سيوجب الفتنة والقتال ويستلزم التفرقة وينجم عنه أضرار عظيمة على الأمة فيختار الصبر والسكوت ضرورة لئلا يكون هذا مصداقاً للمثل القائل: «يبني قصراً ويهدم قصراً» كما ذكره ابن الهمام في (المسايرة). [أنظر إلى بحث الإمامة فيها].

أظن أنه فهم حقاً من هذه التدقيقات التي أجريت من أول كلامنا ماهية الخلافة الشرعية ومعنى

السلطنة. فلنشرع الآن إلى التدقيقات في تفريق السلطنة عن الخلافة هل هو جائز أو لا، لأنه هو الشغل الشاغل للجميع في يومنا. وكان الغرض من الايضاحات الطويلة التي قدمناها في شأن الخلافة فهم هذه المسألة في نظر الشرع.

القسم الثاني

تقييد حقوق الخلافة

أو تفريق السلطنة عن الخلافة

قبل أن ندخل في تحقيق هذه المسألة التي اتخذناها عنواناً وتدقيقها نريد أن نضع مسألة ـ من قبيل التوطئة ـ أمام أعين أهل النظر من الذين عندهم بعض الإلمام بالحقائق الشرعية وهي أساس ما وضع له هذا العنوان، لأنها عقدتها المطلوب حلها. وإن انحلت هذه العقدة انحلت مسائل الخلافة المبتنية عليها معها، وتتنور الأذهان التي وقعت في ظلمة الشك والتردد فيها أيضاً تنوراً تاماً وهي:

إن القاعدة الفقهية أن الأفراد أو الجماعات إما أن يباشروا أمورهم وحاجاتهم بأنفسهم إن شاءوا، وإما أن يفوضوها إلى شخص أو إلى أشخاص بالتوكيل إن شاءوا. وهذا حقوقهم. إن هذه القاعدة عينها هل لا يمكن تطبيقها على الأمة ـ التي هي عبارة عن جماعة كبيرة، أي الجماعة الإسلامية ـ يا ترى؟ وبعبارة أخرى: أليست الأمة مختارة في قضاء حاجاتها بنفسها أو تفويضها إلى غيرها كالأفراد والجماعات؟

إن الشق الأول وهو مباشرتها بنفسها أمورها العامة فلا سبيل إليه قطعاً. لأنه لا يمكن جمع أفراد الأمة الإسلامية الموجودة في العالم الإسلامي كافة في محل واحد واتخاذ قرار في كل أمر من أمورهم العامة بأخذ آرائهم. فتعين الشق الثاني وهو تفويضها إلى غيرها بالضرورة. هذا أمر مسلم وغير منكر. ولكن هل تجبر الأمة شرعاً في تفويضها إلى الغير أن يكون ذلك الغير شخصاً واحداً يسمى خليفة أو إماماً ولا تفوّضها إلى هيئة ممثلة منتظمة منتخبة من طرفها بالأصول والقوانين؟ هذا سؤال.

لا نعلم بما أجاب كبار المجتهدين وأئمة المذاهب عن هذا السؤال. لأنه لم ينقل إلينا عنهم على وجه الصحة والصراحة بدرجة كافية شيء بهذا الموضوع. والمتأخرون من الفقهاء لم يشتغلوا كثيراً بمسألة «الخلافة» لأنهم لم يهتموا بها اهتمامنا وتركوا تفاصيلها لعلماء الكلام. وهؤلاء أيضاً اشتغلوا بالرد على الخوارج والشيعة وبإبطال الأدلة التي أوردوها في إثبات مذاهبهم الباطلة. ولذلك لم نجد في الكتب الفقهية والمؤلفات الكلامية ما نبغيه من المسائل في بحث الخلافة والحكومة.

وخلاصة القول أن جمهور أهل السنّة قالوا بوجوب نصب إمام مطاع في أمره ونهيه على الأمة

الإسلامية، كما هو محرّر في كتب علم الكلام. لكن إذا نظرنا إلى الدلائل المسرودة لإثبات هذا الوجوب بنظر نافذ يرى أن الواجب واللازم هو تأسيس الحكومة. والذي لا يجوز هو عدم وجود الحكومة وترك الأمة في حالة ارتباك وفوضى واختلال. لأنهم «جمهور أهل السنّة» يعترفون صراحة بأن المقصد الأصلي من نصب الإمام هو: سد الثغور، وتجهيز الجيوش، وإقامة الحدود، وقطع النزاع، وفصل الخصام، وإقامة الشعائر الدينية وأشباهها من الأمور العامة والمشتركة بين المسلمين.

وكما يحصل هذا المقصد بنصب إمام عادل، مدبر، ذي نية خالصة، يحصل أيضاً بتأسيس حكومة ـ على أي شكل كانت ـ تكفل الضبط والربط والنظام، ولا تضيع حقوق الناس ولا تختل أمور الأمة ومصالحها فيها. وإذا قلنا بإمكان تشكيل حكومة منظمة وعادلة ـ على أي شكل كانت ـ بل بوجودها فعلاً فهل يجب أيضاً نصب إمام ذي ولاية مطلقة، لا سيما إذا لم يمكن وجود من يجمع الشروط اللازمة لخلافة حقيقية كما في صدر الإسلام؟ . . . ويمكن أن نضع هذا السؤال في قالب آخر ونقول: هل هذا الوجوب الجاري في الخلافة الكاملة يجري في الخلافة الصورية؟ وبتعبير أوضح: هل الأدلة التي تفيد وجوب نصب إمام عادل، كامل، مستجمع للشروط تفيد أيضاً وجوب نصب سلطان مسرف في أموال بيت المال وتابع لأهوائه وجاهل؟

نعم، لو لم يمكن تشكيل حكومة تدير أمور البلاد بمجلسها الشوري كما في زماننا لقلنا إنه لا بد من وجود سلطان علينا مهما كان الأمر وكيف ما كانت الحال. إذ بدونه تبقى البلاد في حالة الفوضى وتتضرر منها الأمة أكثر من تضررها في حالة وجوده. ومن القواعد الفقهية: «إذا اجتمع الضرران يُرتكب أهونهما». فيكون هذا من قبيل اختيار أهون الضررين وإزالة الضرر الأشد. والعقل والبصيرة يأمر به أيضاً. ولهذا كنا نقول إننا تحملنا استبداد هذا السلطان وإسرافه لنخلّص الأمة من الضرر الأشد.

كما قالوا في مثل (شرح المواقف) و (شرح المقاصد) من الكتب الكلامية وأن القول به خطأ، لأن علماء الإسلام كانوا يجهلون أشكال الحكومات الموجودة في أيامنا؛ لأنها لم تكن موجودة في أيامهم ولم يروها. فلهذا فهم معذورون في عدم بيان أفكارهم فيها. أما نحن فليس لنا عذر؛ لأننا نرى في زماننا أشكال حكومات تُدار، ولا سلطان عليها، بكل نظام، وتُصان فيها حقوق الناس ويُقام العدل. نعم، يحتمل أن يقال إنه لم تكن التربية السياسية والمرتبة الاجتماعية بالنسبة إلى أفراد الأمة في وقتهم موافقة على تشكيل حكومة من هذا النوع ونحن نسلم به أيضاً. لكن تلك مسألة أخرى وليس بحثنا فيها. إنما بحثنا في صورة وهي: إذا أمكن تشكيل حكومة منتظمة وعادلة، بأي شكل كان، وشكّلت بالفعل هل يجب على الأمة أيضاً نصب إمام حائز للحكم المطلق أم لا يجب؟ هذه مسألتنا وبحثنا فيها.

لا يغرب عن البال إنا نقول: «حكومة منظمة عادلة»، ونشترط فيها النظام والعدل. فليرجع البصر كرة أخرى إلى الأسئلة التي سردناها آنفاً. إنا نضع هذا الأمر وهذه المسألة أمام أهل الفكر

وأرباب النظر الذين عندهم بعض الإلمام في الحقائق الشرعية ليجيبوا عنها مع تجريد النفس من جميع الميول. أما نحن فنكتفي هنا بوضع هذا السؤال. وسيأتي جوابه في أثناء بحثنا عن مسألة أخرى ندخل فيها الآن. وهذه المسألة هي التي اتخذناها عنواناً لهذا الفصل وهي:

هل يجوز تقييد حقوق الخلافة وواجباتها؟

إن كان جائزاً فلأي حد يصل هذا الجواز؟

وبعبارة أخرى:

هل يجوز تفريق السلطنة عن الخلافة؟

لا يوجد بحث صريح عن هذه المسألة أيضاً في الكتب الفقهية والكلامية الموجودة والمتداولة. ولذا نضطر إلى استخراج الجواب عنها من القواعد العمومية. كنا قسمنا الخلافة، في فصل سابق، إلى قسمين: الخلافة الكاملة الحقيقية والخلافة الصورية أو الحكمية. وهذا التقسيم له أهمية كبرى في حلّ هذه المسألة؛ لأن الجواب عنها يختلف باختلاف نوع الخلافة.

لا يخطر على البال تقييد حقوق الخلافة إذا كانت حقيقية ولا يُرى ضرورة إليه. لأن الخلافة الحقيقية هي خلافة النبوة، وهي حكومة خالصة، منزّهة، عادلة، رحيمة. ولا يُتصور في العالم حكومة أحسن منها ولا خير منها للبشر.

والخليفة في الخلافة الكاملة يقتفي أثر الرسول الأعظم عليه الصلاة والسلام في تصريف الأمور ويمشي على سياسة أبوية وإدارة محمدية. ويتخذ كتاب الله مصباح هدى يستضيء به ويأخذ بلبه مخافة الله ولا ينحرف بها عن العدل قيد شعرة؛ ويعدّ المناصب والوظائف كودائع من الله فيتحرى أهلها ويقلدها إياهم. ولا يدع مجالاً لضياع حقوق المسلمين ولا لتبديد ما في بيت المال ولو مثقال ذرة؛ ويبذل جهده في أمر رقي الإسلام وإسعاد المسلمين ويسعى في أسباب الحصول على هذه الأماني.

لما انتخب أبو بكر الصدّيق (رضي الله عنه) لمقام الخلافة، إثر ارتحال النبي ﷺ، صعد المنبر وخطب الأمة ـ فبعد أن حمد الله وأثنى عليه ـ قال: «أما بعد فقد ولّيت عليكم ولست بخيركم، فإذا استقمت فأعينوني، وإذا زغت فقوّموني...» إلى آخر ما قال كما هو معلوم ومشهور.

ولم يترك شيئاً من النقود حين وفاته. كان يعيش عيشة متوسطة، كأحد المهاجرين القرشيين، بما قدر له من النفقة من بيت المال. ولم يكن عنده مما يعود إلى بيت المال سوى عبد وناقة ولباس. ولما حضرته الوفاة قال لابنته عائشة أم المؤمنين: «نحن لم نأكل من دينار الأمة ولا من درهمهم منذ خلافتنا. لم نأكل سوى الطعام البسيط من أطعمتهم. ولا لبسنا إلا اللباس الخشن من ألبستهم. إن هذا العبد وهذه الناقة وهذا اللباس ليست من مالي، بل من مال بيت مال المسلمين. قد كنت أستعملهم حين اشتغالي بمصالح المسلمين ولم تكن إرثاً لكم. ابعثيها إلى عمر بعد موتي».

ولما أرسلتهم عائشة رضي الله عنها، امتثالاً لوصية أبيها، إلى عمر قال الفاروق: «لقد أشكلت الأمر على الذين يأتون بعدك يا أبا بكر» وبكى؛ ثم قال: «خذوها وسلموها إلى بيت المال» وكان عبد الرحمن بن عوف حاضراً بالمجلس فقال: «سبحان الله، وما هي قيمة عبد وناقة ولباس لا يساوي خمسة دراهم؟ فأمرْ بأن ترد إلى عائشة». فأجابه: «إن هذا لا يكون في عهد عمر».

وعاش عمر بن الخطاب في أيام خلافته كعيشة أبي بكر، بنفقة خُصّصت له من بيت المال. ومن فرط اقتصاده كانت عياله تعاني الضيق في أمر معاشها. وكان يعطي المستحقين أكثر مما كان يأخذه لنفسه من الاستحقاق. رأوا على لباسه حين صعد المنبر ليخطب، اثنتي عشرة رقعة. وكان يجول في الليالي أزقة المدينة حتى الصباح كالحراس ويسعى لاستتباب الأمن في المدينة بنفسه وكان يلاحظ أبواب البيوت لئلا تكون مفتوحة. وكان يقول: «إذا غرق اليوم جدي في الفرات أخاف أن يسألني الله عنه غداً» ويبكي. وكان مخافة الله ارتكز في قلبه بدرجة حتى أنه كان يردد قوله بين وقت وآخر: «يا رباه، إن البلاد الإسلامية أصبحت واسعة الأكناف، وصار صعباً نشر عدلك في جميع أرجائه. ولا طاقة لي بتحمل عبء هذه المسؤولية، فاقبض روحي». ولما توفي بيعت أمواله لتسديد ديونه.

والإمام علي كرم الله وجهه، كانت عنده شمعتان في الليالي، إحداهما لبيت المال والأخرى له. وكان يوقد الأولى عند اشتغاله بمصالح الأمة. وإذا أراد أن يشتغل بأشغاله الخاصة أو أتاه من يحدثه عن أموره الشخصية كان يطفئها ويشعل التي تخصّه. وعثمان رضي الله عنه لكونه غنياً لم يأخذ شيئاً من بيت المال لنفسه.

هذه هي صفات الخلافة الكاملة. وهؤلاء يسمون بالخلفاء. وهل تبقى حاجة لتقييد حقوق الخلافة أو لتحرّي حكومة في قالب آخر وعلى رأس الأمة خليفة من أمثال هؤلاء؟ رضي الله عنهم وأرضاهم. ومع هذا فإننا نرى أن الخلافة كانت مقيّدة ولو بوجه أيام هؤلاء الخلفاء الراشدين الأربعة، وذلك:

أنه بعد ارتحال سيدنا عمر، كان مجلس الشورى الذي عقد حسب ما أوصى به (رضي الله عنه) قد جعل عبد الرحمن بن عوف حَكَماً في أمر الانتخاب، كما ذكرنا في مقدمة الكتاب. فأراد عبد الرحمن أن يبايع علياً (كرّم الله وجهه) بعد أن تفكّر كثيراً وبعد أن استشار بعض الصحابة في هذا الأمر؛ ولكنه اشترط عليه عندما مد يده إليه ليبايعه اتباع الكتاب والسنّة وسيرة الشيخين أبي بكر وعمر. فأجابه علي بأنه سيتبع الكتاب والسنّة ولم يقبل الشرط الثاني قائلاً إنه سيجتهد برأيه في المسائل التي لم تنص في الكتاب والسنّة. ولكن عبد الرحمن أصرّ على رأيه في نفس الشرط وكرره عليه مرتين وعلي لم يزل ثابتاً في رده وأجابه بنفس الجواب. فعدل عنه عبد الرحمن وبايع عثمان الذي رضي بهذه الشروط تماماً. [عن (شرح المقاصد) وعن (تاريخ الطبري) وهو تاريخ موثوق به].

إن هذا قيد وشرط، بل إنه قيد في غاية من الأهمية. فيُفهم منه أن حقوق الخلافة في الخلافة الكاملة أيضاً تقبل التقييد. لنقف هنا هنيهة ولنفكّر: إذا جاز تقييد خلافة هؤلاء الربانيين وهم رجال الله المخلصين ألا يجوز أيضاً تقييد الخلافة الصورية في الأزمنة الأخيرة أشد تقييد وعلى الوجه المطلوب؟

وفضلاً عن هذا فإن الأصل في أمر الحكومة في الإسلام هو العمل بالشورى بدليل النص الشريف: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾. وإن النبي ﷺ كان مأموراً بالمشورة في الأمور العامة التي لم ينزل فيها الوحي الإلهي بدليل الآية الجليلة ﴿وشاورهم في الأمر﴾، وهو نبي كريم مُبرأ من الآثام. فالخليفة مكلّف بالمشورة ولو في الخلافة الكاملة.

على أنه لم يبيّن طرز المشورة وشكلها لا في القرآن الكريم، الذي هو متن الشريعة، ولا في الأحاديث الشريفة، التي هي شرح الشريعة؛ بل أبقيت على إطلاقها، أي أنها تُركت إلى مقتضيات الأزمان. لأن النظم الإدارية وتشكيلاتها كأصول المشورة هي، في حد ذاتها، من الأحكام المتبدلة بتبدل الأحوال والأزمان. وهذه الأحكام تتبدل مع تبدل مقتضيات الزمان وأحوال الأشخاص وعرف الناس وعاداتهم. ويُقال في لسان الفقه على الأحكام التي لا بد من تبدلها بتبدل الأزمان «الأحكام الزمانية». وترك هذه الأحكام الزمانية لتقدير أهل الحل والعقد في أزمانهم هو الموافق، بلا شك، للحكمة والصواب. ولهذا السبب لم تبيّن النصوص الشرعية شكل أصول المشورة ولم تثبته. وحضرات الخلفاء الراشدين كانوا يجمعون أهل الحل والعقد ويعقدون معهم مجلس الشورى كلما شعروا بلزومه.

ولنأت الآن إلى الخلافة الصورية أو الحكمية: لأن جل غرضنا هنا هو هذه الخلافة الحكمية التي نريد التدقيق في: هل يجوز تقييد حقوقها ووظائفها أو لا؟ لأنه لا معنى للبحث عن الخلافة الحقيقية والكاملة في أيامنا وطلب وجودها كطلب المحال. كانت هذه الخلافة في زمان الخلفاء الراشدين ومدتها عبارة عن ثلاثين سنة. وقد انقضت ومضت. من أين نجد الآن رجالاً ربانيين أمثالهم وقد مضى عليهم أكثر من ألف عام ولم يأت شخص واحد مثيل لهم، فكيف نبغي وجوده في أيامنا؟

اختلف مشايخ الحنفية في خلافة معاوية، بعد وفاة الإمام علي، مع كونه من الصحابة كما ذكر في (المسايرة)، فأناس ذهبوا إلى كون معاوية خليفة بعد وفاة الإمام وانسحاب سيدنا الحسن من الخلافة. ولكن الآخرين لم يشاركوهم في هذا الرأي وقالوا إن معاوية كان من جملة الملوك والسلاطين. وقد ألحق قوم عمر بن عبد العزيز الشهير، سَميّ الفاروق، بالخلفاء الراشدين فقط، لاتصافه بالزهد والتقوى وبالعدل والإنصاف بدرجة قريبة من درجته رضي الله عنه. وسائر الخلفاء من الأموية والعباسية كلهم على التقريب اعتُبروا من الملوك والسلاطين عند محقّقي أهل السنّة. وخلافتهم لم تكن خلافة حقيقية، بل خلافة صورية وعبارة عن ملك وسلطنة.

ولا صحة في قول العلامة التفتازاني في (شرح العقائد) من «ان أهل الحل والعقد من أئمة

الدين اتفقوا على خلافة الخلفاء العباسيين» ومخالف للحقيقة التاريخية، لأن حضرة الإمام الأعظم أبي حنيفة، وهو أكبر أئمة الدين، لم يقبل الخلافة الأموية ولا العباسية ولم يجزها. ولهذا رفض القضاء أولاً في زمان الأمويين، ثم في دور العباسيين حين كلّفوه به. وكان يعطي الفتاوى سراً بلزوم أداء الزكاة والعُشر الشرعي إلى الإمام «زيد بن علي زين العابدين» ـ حفيد الإمام حسين رضي الله عنه ـ في دولة الأمويين وإلى «محمد المهدي» المعروف بـ «النفس الزكية» ـ من أولاد الإمام حسن رضي الله عنه ـ ويحثُ على إسعافهما والبيعة لهما. ومن أجل هذا ضُرب الإمام المشار إليه وحُبس أولاً من قبل «ابن هبيرة» المشهور والي الأمويين وقائدهم في العراق، ثم من قبل «أبي جعفر المنصور» ثاني الخلفاء العباسيين، ومات في الحبس.

هكذا ورد في التفسير الفقهي المسمى بـ (**أحكام القرآن**) للإمام أبي بكر الرازي الشهير بـ «الجصاص» وهو من مشايخ الفقهاء الحنفية وأساتذتهم ومن أئمة أصول الفقه. وفي (**التفسير الكبير**) لفخر الدين الرازي وفي «**تفسير الكشاف**» في تفسير قوله تعالى ﴿**لا ينال عهدي الظالمين**﴾. وكذلك «ابن جريج» و «عباد ابن كثير» و «سفيان الثوري» ـ وكل منهم من أعاظم الأمة ومن كبار المجتهدين ومن أصحاب المذهب الفقهي ـ حُبسوا أيضاً في السجون من طرف المنصور المذكور.

وإن الإمام مالك صاحب المذهب تخلص من السجن ولكنه لم ينجُ من الضرب وكسرت ذراعه من شدته. فلا يكون قول التفتازاني المشار إليه «إن أهل الحل والعقد من أئمة الدين اتفقوا على صحة الخلافة العباسية» مستنداً إلى تحقيق يوثق به مع وجود هذه الحقائق التاريخية في أوثق كتب التفسير والتاريخ.

نعم إن الإمام أبا يوسف والإمام محمد وهما من تلاميذ الإمام الأعظم ومن الأئمة الحنفية كانوا قبلوا القضاء في زمان العباسيين وبقي الإمام أبو يوسف في وظيفة قاضي القضاة مدة خمس عشرة سنة في أيام المهدي والهادي وهارون الرشيد من العباسيين ببغداد.

ولكن هذا لا يدل على تصديقه خلافتهم الحقيقية. لأنه يجوز ويصحّ ضرورة قبول منصب كالولاية والقضاء من ملك ظالم وفاسق بشرط أن لا يكون القابل آلة لظلمه حسب اجتهادات الأئمة الحنفية كما ورد في كتاب (المسايرة) الذي ذكرناه مراراً وفي غيره من كتب الحنفية صراحة. وبناءً على هذا الفكر والاجتهاد تقلد علماء الإسلام القضاء وغيره من الوظائف في عهد الملوك والسلاطين.

وحاصل الكلام أن الخلفاء الأموية والعباسية لم يكونوا في الحقيقة خلفاء، بل ملوك وسلاطين. وإطلاق اسم الخليفة على أحدهم أو الخلفاء على جميعهم هو من قبيل العرف الشائع بين الناس لا لكونهم خلفاء في الحقيقة. ويقول العلامة محمود الزمخشري صاحب (**تفسير الكشاف**) في تفسير الآية الجليلة ﴿**لا ينال عهدي الظالمين**﴾ في الخلفاء الأموية والعباسية: «إنهم من الغاصبين والمتغلبين وسموا أنفسهم بالخلفاء بأنفسهم».

وفي الحقيقة إن الخلفاء الذين أتوا بعد الخلفاء الراشدين ـ بعدما استثنينا منهم واحداً أو اثنين ـ نراهم جميعاً أنهم لم يفكروا بعظم واجباتهم وبنوا أحكامهم على الظلم والاعتساف والقهر والاستبداد وتصرفوا بالبلاد كيف شاءوا كأنها أملاكهم الخاصة واستعملوا الأمة كخدام لهم وأتباع. فلذلك لم تكن خلافتهم باختيار أهل الحل والعقد وانتخابهم ولم يكونوا متصفين بالعدل والإنصاف، فليست خلافتهم حقيقية، بل ملك وسلطنة وحكومة مستبدة بحتة.

لا يخفى على قارئي تاريخ الإسلام ما ارتكبه الخلفاء الأمويون من الظلم والسفه بحق أولاد الرسول وما سبق منهم من الجور عليهم والجفاء لهم. ثم تأسست الدولة العباسية على الظلم والاعتساف والقهر والتغلب بأكثر من ذلك. إن عدد الذين قتلهم «أبو مسلم الخراساني» الشهير من الأمويين يبلغ ستماية ألف. و «عبدالله بن علي» عم «السفاح»، أول الخلفاء العباسيين، قتل مقتلة عامة في الشام حين استيلائه عليها. وقتل تسعين من الأعيان بالعصي وهم مدعوون إلى مائدة طعامه ونصب على أجسادهم السماط. وأكل براحة ضمير وبلا تأثر، ومنهم من لم يزل حياً يئن ويزحر محتضراً. وفتح قبور الخلفاء الأموية وأحرق الأجساد التي لم تبل بعد والعظام الرميمة. وكذلك «سليمان بن علي» أخوه قتل من لقيه من الأمويين بالبصرة وأمر بجر جثثهم في الأزقة، ثم تركها طعاماً للكلاب [تواريخ الخلفاء: ص ٣٥٠].

ولا يخفى على العارفين أيضاً ما أهرق الخلفاء العثمانيون من دماء ابناء أسرتهم البريئة ظلماً بسائق الطمع في السلطنة والحرص عليها. كان الخلفاء الراشدون (عليهم رضوان الله) يسمون أموال الدولة والأمة الخاصة بيت المال بـ «مال الله» ويسمون الحقوق العامة بـ «حق الله» ويبذلون آخر جهدهم في سبيل المحافظة على هذه الحقوق. وأولئك كانوا يصادرون حقوق المسلمين ويهبون أموال الدولة لهذا وذاك.

وهل يقال خلافة لظلم وتغلب كهذا؟ وإن قيل له خلافة ألا يجوز تقييد حقوقها وواجباتها؟ وفضلاً عن جوازه فإن ديناً سامياً كالدين الإسلامي لا يرضى أصلاً سلطنة قاهرة كهذه ولا يقبل. قال الله تعالى وهو العادل المطلق: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾. وإن إضافة حكومة قاهرة ومستبدة كهذه إلى دين الإسلام وتسميتها بـ «الخلافة الإسلامية» تعد احتقاراً للدين أمام الأصدقاء والأعداء.

النتيجة

قد تحصل من هذه التدقيقات التي أجريناها من مبدأ هذه الرسالة إلى هنا، مستندين إلى أوثق المصادر والمآخذ من الكتب المعتبرة التي لا تدع مجالاً لاعتراض معترض أصلاً، هذه النتيجة وهي:

إن ما سمي بـ «الخلافة» منذ أعصار لم يكن سوى سلطنة مذمومة وحكومة مردودة شرعاً، وأن الذين كانوا يسمون بـ «الخلفاء» لم يكونوا غير الملوك والسلاطين. ولهذا جاء في مبحث البغاة

من (كتاب القضاء) من (الفتاوي الهندية) ما نصه: «وفي زماننا الحكم للغلبة، لا يدرى الفئة العادلة والباغية، لأن كلهم يطلبون الدنيا». (كذا في الفصول العمادية).

وبعد فلا معنى للتردد أصلاً في جواز تقييد حقوق السلطنة وواجباتها التي لا يعرف سلطانها سوى الظلم والاستبداد. لأن الحكم بهذا التقييد حكم بتقليل الظلم والاعتساف والضرر العام. لأن مقصد الشارع من الخلافة والحكومة في الحقيقة لم يكن مقام الخلافة ولا نفس الخليفة، بل مقصده إزالة الظلم ودفع الضرر عن الأمة الإسلامية. وإن مؤسسة (مثل السلطنة في زماننا) توجب نقيض هذا المقصد الشريف وضده على خط مستقيم وتستلزم ضرر الأمة وظلمها لا شك قطعاً. إن الواجب عليها إفراغ هذه المؤسسة وايصالها إلى حالة لا توقع فيها الظلم والضرر لها، لأن الضرر يزال وإزالته واجبة على كل حال بدليل قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» وهذا الحديث قد اتخذه الفقهاء والأصوليون قاعدة لهم في كتبهم ومعناه: لا ضرر في الإسلام ولا المقابلة به.

ومن الأدلة التي تفيد وجوب نَصب الإمام، بل وأهمها هو هذه القاعدة الشرعية، أي لزوم إزالة الضرر على أي وجه كان. لأن مسند «الإجماع» الذي جعله واعتبره علماء أهل السنّة أقوى دليل في وجوب نصب إمام على الأمة الإسلامية هو هذه القاعدة. فتقييد حقوق السلطنة لا ينافي الإجماع ولا ما قصده الشارع، بل يكون أوفق له. فيجب تقييد الخلافة التي هي عبارة عن ملك وسلطنة في زماننا فضلاً عن جوازه. وهنا يرد على البال سؤال وهو:

إنه يمكن رفع ظلم الخليفة أو السلطان واعتسافاته بخلعه وانتخاب غيره ونصبه محله أيضاً. والفقهاء يقولون باستحقاق الخليفة العزل إذا كانت هذه صفاته. ومع إمكان هذا هل يبقى حاجة ولزوم لتقييد الخلافة؟

الجواب: نعم يمكن في الحقيقة رفع الضرر على هذه الطريقة ولكنه لا تعد هذه تدبيراً متيناً. وقد علمتنا التجارب والحادثات التاريخية أنه لا يتفق أن يكون الخلف خيراً من سلفه عند تبدل السلطنة. وإذا حدث اتفاقاً في بعض الأحيان فالثالث لا بد أن يقلد سلفه الأول في أعماله وفي النتيجة يقع الضرر الأكبر على عاتق الأمة. وهذه التجارب لا تجدي نفعاً سوى الندامة على الدوام. ولذلك كان أسلم الطرق في هذا الأمر هو وضع الخليفة في حالة لا يقدر فيها على إيقاع ضرر. قال رسول الله ﷺ: «لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين» رواه البخاري ومسلم.

وكما جاز تقييد الخلافة والسلطنة بناء على القاعدة الشرعية في أمر دفع الضرر على ما شرحنا، يجوز أيضاً، استناداً إلى قاعدة الوكالة الفقهية. كنا بيّنا تفصيلاً سابقاً أن الخلافة من نوع عقد الوكالة من أنواع العقود، وقلنا إن الخليفة هو نائب الأمة ووكيلها، مع إراءة أهم المآخذ فيه. فتصير المسألة، والحالة هذه، في غاية البساطة. لأن الوكالة، كما يجوز أن تكون مطلقة، يجوز أن تكون مقيدة بشروط حسب القاعدة الفقهية. ويكون الوكيل فيها ملزماً برعاية قيود موكله وشروطه. وللوكيل صلاحية توكيل الآخر أو الآخرين من الذين يستنسبهم حسب مأذونيته بالتوكيل ويفوض

الأمر الموكل به إليه.

فيُستبان طريقان في أمر تقييد الخلافة بعد النظر والاعتبار إلى تينك القاعدتين للوكالة أحدهما من الأدنى إلى الأقصى وثانيهما من الأقصى إلى الأدنى. الطريق الأولى هي: أن الأمة إذا أرادت انتخاب خليفة ونصبه فلها أن تضع القيود والشروط التي تختارها. إن رضي بها فبها، وإن لم يرض بها فتبايع غيره ممن يرضى بها، على نحو ما ذكرناه آنفاً عن بيعة عبد الرحمن بن عوف لعثمان.

والطريقة الثانية هي: أن الخليفة نفسه يفوض حقوق الخلافة وواجباتها إلى واحد أو أكثر، إلى هيئة الوكلاء المنفذين أو إلى مجلس الأمة أو إلى الهيئة المجموعة منهما. وفي التاريخ عدة أمثلة لهذا الشكل أيضاً؛ وذلك: أنه ظهر شخص بمصر اسمه «أبو القاسم أحمد»، وادعى أنه حفيد «الناصر» من الخلفاء العباسيين، في سنة (٦٥٩) للهجرة، بعد ثلاث سنوات خلون من استيلاء هلاكو الشهير على بغداد مقر الخلفاء العباسية سنة (٦٥٦) وقتله الخليفة «المستعصم» كما هو مكتوب في كتب التواريخ وفي «المرجاني» حاشية «جعول» على (**شرح العقائد العضدية**). وكان يحكم مصراً وقتذاك أبو الفتوح السلطان «الظاهر بيبرس» من ملوك الأتراك. واجتمع أشراف مصر وعلمائها وأتوا إلى السلطان «بيبرس» والتمسوا البيعة لأبي القاسم المذكور. فقبل السلطان ما التمسوه لأنه رآه موافقاً لسياسته. فعقد مجلس شرعي أثبت فيه أبو القاسم نسبه حسب مدّعاه وحكم به شرعاً وبايعوه وعلى رأسهم الملك. ولقب بـ «المستنصر بالله». وكانت هذه الألقاب من قبيل عنوان الاحتشام ومن نتيجة عادات قديمة ولم تكن من مقتضيات الشرع. وكان المتأخرون من الخلفاء العباسية في بغداد يريدون أن يجعلوا أنفسهم فوق مراتب الملوك ولو بهذه الألقاب. والحقيقة أن أكثرهم كانوا على ما يناقض معانيها.

وخلاصة القول أن «المستنصر بالله»، بعد أن بُويع له فوّض إلى السلطان «بيبرس» جميع حقوق الخلافة وأمور الدولة على شرط أن لا يتدخل بشيء. وكان هذا التفويض على ملأ الناس. وأجاز علماء مصر هذا التفويض. وأتى بعده أربعة عشر خليفة إلى أن جاء السلطان سليم الأول مصر وذهب بالخليفة «المتوكل على الله» إلى الآستانة. وكل من هؤلاء الأربعة عشر كان قد فوّض أمور الدولة إلى سلاطين مصر مثلما فعل «المستنصر بالله». وعليه فالخلافة كانت مفترقة عن السلطنة بمدة تزيد على مايتين وخمسين سنة في مصر.

وفي زماننا يتردد أناس في جواز تقييد الخلافة إلى هذا الحد وبعبارة أخرى في جواز تفريق السلطنة عن الخلافة. ومنهم من يقول بعدم جوازه. ولكن هذا خطأ، لأن علماء مصر أجازوه قبل ستمائة سنة أو أكثر. ومما يجلب النظر هو أن أكثر علماء مصر الذين أجازوه كانوا من الشافعية. وكان بينهم الإمام «عز الدين بن عبد السلام» من أعاظم الفقهاء الشافعية الذين وصلوا إلى رتبة المجتهدين، وهو مشهور بتحقيقاته العميقة كما هو محرر في (**تاريخ أبي الفداء**) وغيره من التواريخ

المعتبرة. والفقهاء الشافعية يتصلبون في المسائل الشرعية بالنسبة للحنفية ولا يتساهلون فيها مثلهم. ومع هذا فقد أجازوا تفريق السلطنة عن الخلافة.

ويكون من الظلم وعدم الإنصاف أن يعزى إلى هؤلاء العلماء أمور غير لائقة بشأنهم كالرياء والمداهنة لسلاطين مصر. والإمام «عز الدين بن عبد السلام» كان شهيراً بتحقيقاته الواسعة وعلمه الغزير في الفقه والحديث ومعروفاً بصلابته الدينية. ولذلك فإن أعاظم الأمة أمثاله هم براء من كل ما يشينهم ويحط بقدرهم. فإن كان تقييد الخلافة جائزاً عندهم إلى هذه الدرجة، فبطريق الأولى أن يجوز عند الحنفية الذين يعملون بقاعدة «الاستحسان» التي تحتوي على الأساسات الفقهية كالضرورة ومقتضى الزمان والعرف والعادة واحتياج العصر.

لا محل للريب في هذا. ويجب أن لا يُنسى أن الخلافة والإمامة التي دامت منذ أعصار لم تكن خلافة حقيقية جامعة شروطها، بل كانت عبارة عن ملك وسلطنة. وما قاله العلامة ذو الفنون «صدر الشريعة» البخاري المولد، والفقيه الشهير كما الدين بن همام السيواسي المولد والاسكندري المنشأ وهما من أكبر المحققين في الفقه الحنفي بين المتأخرين بعد السبعمائة للهجرة، فهو على أتم الصراحة في هذا الموضوع، ويجوز جميع أنواع التقييدات والتحديدات في الملك والسلطنة، على شرط أن لا يخل مقصد الشارع، أي أن يؤمّن النظام العام وتدار مصالح الأمة على محور العدل.

ومتى تم هذا المقصد وأقيمت أمور الحكومة على أساس الشورى واجتمع المسلمون حول هذه الحكومة لا يبقى ثمت ما يغاير ترخيص الشرع الشريف؛ بل يكون أوفق لروح القرآن ولما يبغيه الشارع.

لنفكّر قليلاً: إن شكل الحكومة الذي دام أعصاراً بعد الخلفاء الراشدين هل كان غير شكل الحكومات المستبدة والمطلقة؟ وهذا مخالف للشرع الشريف ومقصد الشارع على خط مستقيم. وكم كررنا فيما سبق الآية القرآنية الجليلة ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾. وهي تفيد بأبلغ بيان أن الظالمين لا تنال لهم الأمانة. كما أن الآية المنيفة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ تدل بأوجز بلاغتها على وجوب تدبير الأمور العامة بالمشورة.

وقد أجاز علماء الإسلام السلطنة المستبدة ـ مهما كانت مذمومة ومقدوحاً فيها شرعاً ـ للضرورة، لئلا يضيع غرض الشارع وأن لا تبقى الأمة الإسلامية بالفوضى وتضيع فيها الحقوق بكليتها وقالوا: «إن الضرورات تبيح المحظورات» و «يُزال أشد الضرر باختيار أخفه». وإذا جاز وجود حكومة ظالمة للضرورة مع مخالفتها الشرع فكيف لا يجوز شكل الحكومة الحاضرة وهو موافق لحكمة التشريع وغرض الشارع؟ وما هو المانع الشرعي هنا؟ إننا راجعنا القرآن الكريم والأحاديث الشريفة ولم نصادف نصاً للشارع يمنعه. فمن وجد فيهما ما يمنعه فليرنا إياه.

وفي المسائل غير المنصوص حكمها في الشرع، مثل مسألتنا، يُنظر إلى مقصد الشارع. فإن كان ما عمل مخالفاً لمقصده لا يجوز، وإذا كان موافقاً يجوز. وإذا وقع الشك في موافقته أو

مخالفته كذلك يجوز ما لم يمنع الشارع. لأن الإباحة هي الأصل في الأفعال والأشياء عند جمهور الفقهاء. فلا بد من وجود دليل شرعي قطعي وصريح يفيد ممنوعية الشيء لأجل أن يحكم بحرمته شرعاً. وإلا فلا يحكم على ذلك الشيء بأنه حرام أو ممنوع. والعلماء الأصوليون متفقون في هذا الأمر.

ويستغرب في بادىء بدء كيف أن عمر الفاروق ـ الذي كان خوف الله نافذاً في أعماق قلبه حتى كان يرى أثره في وجهه ـ خالف في الظاهر حكماً منصوصاً ثابتاً في القرآن، وهاك بيانه: إن رسول الله ﷺ كان يعطي شيئاً من مال بيت المال إلى بعض رؤساء العرب وبعض صناديد قريش وهم «مؤلفة القلوب»، أي الضعفاء في الإيمان. ولم يقطع عنهم هذا المال حتى وفاته. وكان هذا الأمر نصاً شرعياً كما جاء في الآية الجليلة ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم. . .﴾. فبعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام طلب مؤلفة القلوب إعطاءهم ما كان مخصصاً لهم من المال حسب هذا النص وحصلوا على أمر الخليفة أبي بكر الصدّيق في دفعه لهم كتابة، وأعطوا هذا الأمر إلى عمر بن الخطاب الذي كان كوزير له. فلما قرأ عمر هذا الأمر مزقه وقال في مقام التعليل: «إن رسول الله كان يعطيكم هذا المال ليقرّبكم من الإسلام ويزيل به شرّكم وفسادكم عن المسلمين. واليوم قد أعز الله دينه وأعلا شوكته، ولم يبق من حاجة إليكم وإلى تأليفكم. إن ثبتم في الإسلام ثبتم وإلا فليس بيننا وبينكم إلا السيف» ولم يعطهم شيئاً.

إن ما فعله عمر هذا مخالف لما فعله رسول الله ولما أمر به الخليفة، كما أنه مخالف ـ في الظاهر ـ للنص الصريح في القرآن. ولو جرى شيء معاذ الله في زماننا من هذا القبيل لقامت القيامة. والحال أن عمر لم تقم عليه القيامة من الخليفة ولا من علماء الأصحاب لفعلته هذه ولم يعترضوا عليه بكلمة، وكلهم استصوبوا اجتهاد الفاروق هذا والخليفة بمقدمتهم، وانعقد إجماع الأمة على سقوط تلك المخصصات من المال.

فما هو السر والسبب في هذا يا ترى؟ إن الفقهاء لا يقولون بمخالفته للنص، بل يقولون بأن لا مخالفة فيه للنص، ولو أن ظاهره يتراءى كمخالف له، لأنه موافق لروح الشريعة وغرض الشارع. ويقولون إن ذلك النص قد سقط حكمه. إن المحققين من الفقهاء يبنون هذه المسألة على أساسين من القواعد الأصولية ـ كما ورد في (**كشف البزدوي**) و (**التلويح**) من أوثق الكتب الأصولية وفي (**البدائع**) و (**فتح القدير**) من أهم الكتب الفقهية.

الأساس الأول: «إن الحكم المبني على علّة غائية ينتفي بانتفاء تلك العلّة»؛

الأساس الثاني: «إن الحكم المشروع لحصول غاية، يسقط إذا استوجب عند إجرائه خلاف تلك الغاية».

هذان الأساسان يراهما الإنسان كشيء واحد، ولكن يظهر الفرق بينهما عند انعام النظر فيهما.

وتوجد ههنا قاعدة وجيزة قامت مقام الأمثال في الجريان في ألسنة العلماء وهي: «الحكم يدور مع العلّة»، ويمكن تشميلها عليهما. واجتهاد عمر (رضي الله عنه) منطبق على تينك القاعدتين. وقد أراد الفاروق بعمله أن يفهم القوم أنه لم يبق للنص الكريم حكم بناء عليهما. واستخرج الفقهاء هذه الأصول والقواعد في الحقيقة من اجتهادات عمر وغيره من فقهاء الصحابة.

ألا يمكننا نحن أيضاً أن نطبّق مسألة الخلافة والحكومة على الثانية من القاعدتين المذكورتين يا ترى؟ لأن جانباً من مقصد الشارع (وهو تخليص البلاد من الفوضى) وإن كان يحصل بتشكيل حكومة هي عبارة عن سلطنة حقيقة وخلافة لفظاً، ولكن جانباً آخر منه (وهو إقامة العدل بين العباد) قد يفوت ويحصل ضده بسبب الاعتساف والاستبداد اللذين جريا فيها إلى الآن ويجريانه فيها دائماً في المستقبل بمقتضى البشرية المائلة إليهما. ولا حاجة أن نذهب إلى بعيد، فإن ما فعله «وحيد الدين» أمسّ هذا من اتخاذ الشريعة الإسلامية آلة للفساد إرضاء لشهواته النفسانية معلوم لدى الكل. ألا يكون، والحالة هذه، أخذ هذه القوة وإعطائها صاحبها الحقيقي الذي هو الأمة وتشكيل حكومة خادمة لتنفيذ مقاصد الشارع بقدر الطاقة أوفق من تركها وإلقائها في الأيدي التي تلاحظ أن تسيء استعمالها دائماً؟ لا شك قطعاً أن تشكيل حكومة مجلس الأمة[1] التي لا تفتكر سوى سعادة تلك الأمة خاصة أوفق في نظر الشارع من سلطنة لا همّ لها البتة إلا التاج والتخت.

ونقول، بكمال الإخلاص، بناء على القناعة التي حصلت لنا من تتبع الكتب الإسلامية المعتبرة المتداولة في أيدينا، إن هذه المسألة لا تستحق الإعظام الذي عظّموها به في نظر الدين والشريعة. لأن الذي عظمها ليس الشريعة، بل أصحاب الأفكار البسيطة الجامدة الذين يميلون دائماً إلى إبقاء القديم على قدمه من غير نفوذ إلى الحقائق الشرعية، وذلك نتيجة الاعتياد والألفة بشكل الحكومة القديمة وقد يكون أيضاً النظر والتأمل في المنافع الشخصية. أما الذي تستعظمه الشريعة فهو أمر إقامة العدل وصون الحقوق العامة من الضياع وأن لا يطرأ الضعف والخلل على الجامعة الإسلامية. وبعد حصول هذه الأمور لم يهتم الشرع الشريف بأشكال الحكومة، لأن شكلها واسطة وليس مقصوداً لذاته. فلذلك التزم الشارع تعالى ورسوله السكوت في هذا الأمر ولم يوص بشيء فيه.

أجل إن وجوب نَصب الإمام ثابت بإجماع الصحابة، ولكن ما استند إليه هذا الإجماع لم يكن نص الشارع، بل هو قاعدة «دفع الضرر». ولئلا تبقى الأمة في حالة فوضى بلا حكومة بادر حضرات الصحابة الكرام إلى انتخاب إمام ونصبه يقوم بضبط أمورها وربطها ويصون النظام العام. ولكنهم لم يقولوا بوجوب نصب إمام هو عبارة عن شخص واحد يجمع في نفسه جميع القوة والسلطة مطلقاً في كل زمان وفي كل الأحوال، أي شخص كان وفي أي مشرب كان. لأن المسألة ليست مسألة شخص، بل هي مسألة النظام ودفع الضرر ورفع الظلم. فالمطلوب إذن إقامة حكومة عادلة وليس

(١) الجمهورية اليوم (المترجم).

جعل الشخص سلطاناً كملوك أوربا القدماء وتخويله حقوقاً مقدسة. إن الإسلام، في الحقيقة، هو دين ديموقراطي وشريعة شعبية ولا أثر فيه للارستقراطية (الامتياز الشخصي) مقدار ذرة بدليل قوله تعالى ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾.

والخلاصة إن هذا الوجوب (وجوب نَصب الإمام بالإجماع) خاص بالخلافة الحقيقية وبذلك الزمان، زمان الخلفاء الحقيقيين، ولا يصح تعميمه على الملك والسلطنة وعلى كل الأزمنة. ويُعدّ هذا جهلاً بالحقائق الشرعية. ومسألة شكل الحكومة هي من المسائل التابعة لمقتضيات الزمان. وتتعين أحكام مثل هذه المسائل بحسب مقتضى الزمان والمصلحة العامة وأحوال الناس الاجتماعية وتتبدل أحكامها حسب تطورات هذه الأحوال والبواعث. فلذلك قال الفقهاء: «لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» ولذلك أيضاً لم يضع الشارع أحكاماً شرعية في مثل هذه المسائل واختار السكوت عنها.

الخاتمة

لقد اطلنا القول ونشرنا البحث لتفهيم جواز تغيير حقوق الخلافة وتفريق السلطنة عن الخلافة شرعاً، ولكن كان هذا بالتزام منا، لأننا لو لم نفصّل البحث على هذا الوجه لما وُفّقنا لتصحيح الأفكار وتنوير أذهان الكثيرين من الذين ترددوا في هذه المسائل وأخطأوا فيها. والمسألة ذات أهمية سياسية كبرى، وإن لم تكن ذات أهمية شرعية. لا سيما أن كثيراً من الذوات المكتسين كسوة العلم والمدّعين انتظامهم في سلك العلماء في زماننا غافلون، مع التأسف، عن الحقائق الشرعية. فعلى هذا نريد أن نرى أحكام المسائل في نظر الشارع التي سكتت الشريعة عن بيانها بايراد بعض الأحاديث النبوية المعدودة من أصول الدين لتوضيح المسألة مرة أخرى. فإنه يجب أن تكون هذه النقطة معلومة، في زماننا، سواءً في أمر هذه المسألة أو المسائل الأخرى المتعلقة بوضع القوانين.

وإذا تتبعنا سيرة صاحب الرسالة في أمر التشريع نرى أنه ﷺ كان يحسب التخفيف والتسهيل في تشريع الأحكام ويلتزم جانب المسامحة. وكان عليه السلام يختار دائماً الأيسر من الأمرين إذا خير بينهما، كما جاء في (كتاب الأدب) [البخاري الشريف] وكان يوصي الولاة والقضاة الذين كان يبعثهم إلى الأطراف والولايات بأن يسهلوا أمور الناس وأن يجتنبوا من التشديدات التي توجب نفرتهم من الإسلام.

وكان عليه الصلاة والسلام لا يحب إيراد سؤال في مسائل سكت عن أحكامها احترازاً من وضع أحكام مشددة فيها، وكان يقول: «ذروني ما تركتكم». جاء في (البخاري الشريف) وفي (صحيح مسلم) وهما من أوثق كتب الحديث، أن النبي ﷺ قال في إحدى خطبه: «إن الله فرض عليكم الحج فحجوا». فقام أحد السامعين فقال: «أفي كل سنة يا رسول الله؟» فلم يرد عليه الصلاة والسلام أن يجيبه. ولما كرر السائل سؤاله مرتين أجابه بقوله: «لو قلت نعم لوجب كل سنة،

ولعجزتم عن أدائه. ذروني ما تركتكم. إن الذين هلكوا قبلكم إنما كان هلاكهم لكثرة اختلافهم في أسئلتهم لأنبيائهم. وآتوا بما أمرتكم بقدر ما استطعتم. وانتهوا عما نهاكم الله».

وهذا الحديث هو، كما نرى، من أصحّ الأحاديث وأوثقها باعتبار ذكره في (البخاري) وفي (مسلم) معاً. كل حديث مذكور في هذين الكتابين معاً فهو حديث صحيح متفق عليه عند جميع أئمة الحديث. وهذه قاعدة جرى عليها علماء الحديث. ثم إن هذا الحديث الشريف هو من جوامع الكلم باعتبار ما يفيده من أهم الحقائق. يقول الإمام النووي الشهير، أحد أعاظم الفقهاء الشافعية، في شرحه (مسلم): «إن هذا الحديث دليل شرعي صريح في أن الأصل في الأفعال هو عدم الوجوب». أليس ما قاله سديداً جديراً بالقبول؟ لأن عليه الصلاة والسلام قال: «إفعلوا ما أمرتكم به وانتهوا عما نهيتكم عنه وذروني فيما تركتكم». أليس معنى هذا. «لا تسألوني عما هو خارج عن المأمورات والمنهيات وافعلوا فيه كما شئتم»؟

ولننظر أيضاً إلى الحديث الثاني الآتي ذكره، وهذا الحديث بمنزلة شرح للأول، لأنه ورد بصراحة تزيل كل شك وريب، وهو: «إن الله فرض فرائض فلا تضيّعوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وحرّم أشياءً فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمةً لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها».

نعم إن هذا الحديث ليس مذكوراً في الكتب الستة ولكنه موجود في (الحديث الأربعين) للإمام النووي شارح (مسلم) وفي (كنز العمال) وفي (أحكام القرآن) للإمام أبو بكر بن العربي من أئمة المالكية وفي (الموافقات) في علم الأصول للإمام الشاطبي من الفقهاء المالكية والأصوليين. وجاء في (جامع العلوم)، وهو شرح (الحديث الأربعين) المذكور وفي (كنز العمال) أن هذا الحديث أخرجه الإمام اسحق المعروف بـ «ابن راهوية»، وهو من أكابر أئمة الحديث والمجتهدين المستقلين، والإمام البيهقي، والدارقطني، والطبراني، وأبو نعيم، وابن النجار، وهم من أئمة الحديث، واستحسنه المحققون كالإمام النووي المذكور وأبو بكر السمعاني.

وفي الحقيقة أن صحة هذا الحديث يؤيدها الحديث الذي نقلناه عن (البخاري) و (مسلم). وتوجد عدة نصوص شرعية مؤيدة له أيضاً ولكن يطول البحث في ايرادها هنا. ومن جملتها الحديث المذكور في (سنن الترمذي) و (سنن ابن ماجة) ـ وهذان من الكتب الستة ـ وهو: «الحلال ما أحلّه الله في كتابه، والحرام ما حرّمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه».

وفي القرآن الكريم آيات جليلة، كقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾، تؤيد هذه الأحاديث.

ويُفهم من هذه النصوص القاطعة أن المسلمين لا يُسألون ديناً ما سكت عنه في الشرع ولم يدخل في النصوص الشرعية صراحة أو دلالةً ويُعفون عنه وتكون لهم الحرية التامة فيه. ولا يسوغ شرعاً، والحالة هذه، ربطهم بأقوال المجتهدين التي هي عبارة عن آرائهم وأفهامهم المجردة، ولا سيما بأقوال العلماء من غير المجتهدين، في ما عدا القياس الجلي الذي علّته ومناط حكمه ظاهر

ووجوده في الفرع باهر والذي دخل في دلالة النصوص. ولم يكن ارتباط المسلمين بأقوال هؤلاء العلماء الذين أتوا بعد دور المجتهدين إلا من الإلزامات السياسية البحتة، كما ذكره المحقق الكبير ابن همام في كتابه (التحرير) في علم الأصول.

ولا يصح قطعاً تقييد الحكومة، التي هي مضطرة لتدبير الشئون وتنظيم القوانين حسب مقتضيات الزمان والمصلحة العامة، بأقوال الفقهاء كهذه والناس لم يكونوا مقيدين بمذهب أحد من المجتهدين في أوائل الإسلام. إذا كانوا يسألون أحد المجتهدين عن حكم مسألة يوماً، وفي اليوم الثاني يستفتون مجتهداً آخر عن مسألة أخرى، ويعملون بقول من يقتنعون بقوله. وما أدعى مجتهد لزوم عمل الناس باجتهاده. وكان الكل يعلم أنه لا صلاحية لأحد لوضع الأحكام برأيه المجرد باسم الشريعة سوى الشارع الأعظم.

ويتضح تماماً أنه لا معنى للبحث في الخلافة في أيامنا إذا أنعمنا النظر في مضامين النصوص الصريحة من جهة، ومن جهة ثانية في شروط الخلافة وأنواعها وفي سائر المباحث التي سبق ذكرها وتأملنا بجميع أطرافها، ومسألة الخلافة في زماننا لست إلا من المسائل السياسية. والمجلس الكبير الملي، لعلمه وتقديره هذه السياسة، لم يلغ مقام الخلافة بل ردها إلى شكلها الذي كانت عليه في مصر ووضعها بحال لا تضر فيها الأمة والبلاد بتصرفاتها الاستبدادية وأبقى السلطنة في يد الأمة التي هي صاحبتها الحقيقية، ورضي بهذا الشكل صاحب الخلافة نفسه واستصوبه، كما جرت الحال قبلاً في مصر وأجازه أكابر الفقهاء يومئذ وفي جملتهم الإمام عز الدين بن عبد السلام.

وقد نشر رسالة في هذه الأيام بالتركية يبحث عن عدم مشروعية هذا الشكل في الخلافة ويقول بإرجاعها لوضعها السابق. ويلزم على من ادعى عدم مشروعية شيء إثباته بالنصوص الشرعية. والحقيقة أن القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة ساكتة عن هذه المسألة. ولذلك تبقى هذه الدعوى بلا دليل. أما ما يتعلّق بارجاع الخلافة لوضعها الأصلي، فالخلافة قد أخرجت عن وضعها منذ أيام معاوية قبل ألف وثلاثماية سنة ولم ترجع لأصلها بعدها. وردها لوضعها الأصلي اليوم، وإن أمكن عقلاً، لكن لا يمكن طبعاً وعادة، لتعذر جمع شروطه.

وإن كان الغرض من «الوض الأصلي» الخلافة العثمانية فقط، فقد وضّحنا سابقاً ـ في بحث تقسيم الخلافة ـ أنها مُلك وسلطنة تحت عنوان الخلافة، وليست خلافة حقيقية. والذي أصاب الأمة والبلاد لم ينشأ إلا من تلك السلطنة. ومن مقتضيات البصيرة أن تتمسك الأمة بسلطتها الشعبية التي دخلت في يدها، وأن لا تتفرط في هذه النعمة العظيمة بأية وسيلة كانت، وأن تحافظ عليها بكل قواها وأن تسعى في إرجاعها إلى وضعها الأصلي.

جاء في الصفحة ٢٦ من الرسالة المذكورة: «أن صحة صلوات الجمع والأعياد منوطة بإذن الإمام في مذهبنا، ولذلك يجب توجيه الخطابة من مقام الخلافة». لعل تعبير «إذن الإمام» غلط مطبعي؛ لأن المذكور بالكتب الفقهية في هذا المقام «الإذن العام» وليس «إذن الإمام»، والفرق بين هذين التعبيرين ظاهر.

والذي نراه هو أن صاحب هذه الرسالة يُخطىء في هذه المسألة من وجهتين. الأولى: قوله «إذن الإمام» بدلاً من «الإذن العام»، وفي الثانية قوله بلزوم توجيه الخطابة من مقام الخلافة ظناً منه أن هذا التوجيه لازم غير مفارق للإذن العام وفرع منه ونتيجة له. والحقيقة أن هذين الأمرين لا ارتباط بينهما وأنهما مسألتان مستقلتان ومبنيتان على علل متباينة. لأن الغرض من الإذن العام هو أن يكون الناس مأذوناً لهم بالصلاة وأن تكون أبواب الجوامع والقلاع مفتوحة لهم، لأن صلوات الجمع والأعياد هي من الشعائر الإسلامية ويجب إظهارها علناً. فهذه هي الحكمة باشتراط الإذن العام لصحة هذه الصلوات. فعلى هذا إذا أراد الخليفة أو الملك أو الوالي أن يصلي صلاة الجمعة مع رجال معيته وحواشيه وسد أبواب الجامع والقلعة ومنع الناس من الدخول فلا تصحّ هذه الصلاة. فوجب أن نصحّح هذا الخطأ بهذه الصورة.

وأما لزوم توجيه الخطابة من مقام الخلافة فنقول: نعم إنه يلزم توجيه مثل هذا في المذهب الحنفي. ولكن لم يكن صدوره مقيّداً بالخليفة فقط في كل حال؛ بل يكفي صدوره من قبل أي سلطان أو أية حكومة وتصحّ صلوات الجمعة والعيد إذا أئتم الناس بأحدهم وسموه خطيباً عليهم في محلات لم يكن فيها سلطان ولا حكومة. لأن المسألة مسألة الضبط وحفظ الأمن وليست مسألة دينية. ولا ذكر للخليفة في (الهداية) المشهور من كتب الحنفية المعتمد عليه لدى المتأخرين من الحنفية وفي الكتب الفقهية المؤلفة بعده، بل يذكرون فيها «السلطان» ويقولون «يجب أن يصلي في الناس السلطان بذاته أو المأمور عنه». وجاء في (الفتح القدير) وهو شرح (الهداية) وفي (الدر المختار) «أنه لا يحظر شرعاً كون ذلك السلطان متغلباً أو إمرأة». ويفهم من (الهداية) كون هذا الشرط علته لهذه المسألة لأنه يقول أن صلاة الجمعة تودى بجماعة عظيمة ويمكن حصول الاختلاف والنزاع في أمر الخطابة والإمامة بين راغبيها أو في أمر غيرها؛ فلذلك وضع هذا الشرط لاتمام هذا الغرض [الهداية: المجلد الثاني، ص ٢٠٨].

ويرى جلياً أن مسألة توجيه الخطابة لم تكن من لوازم الخلافة وأنها من وظائف الحكومة لتأمين الضبط والربط ومنع الخلاف بين الجماعة. ولا يوجد مثل هذا الشرط في صحة صلاة الجمعة في المذهب الشافعي. ونصب أمير الحج وأمثاله من هذا القبيل لحفظ الأمن والضبط وفصل النزاع بين الحجاج، وليس من لوازم الخلافة.

وقبل أن نختم كلامنا نريد أن نزيل الشك عن مسألة وردت في الرسالة المذكورة لأنها أهمّ منهما ولأن كثيراً من الناس مترددون فيها:

يظن أن مقررات الحكومة إذا لم تقترن بتصديق الخليفة لا تصير مشروعة ومطاعة. والحقيقة أن هذا الفكر خطأ فاحش، والأقوال الواقعة في الصفحة الثانية منها وهي: «ومن الواجب اقتران المواد التعاملية التي تقررها المجالس الإسلامية بتصديق الخليفة واستصوابه لكي تصير مطاعة. وبهذه الصورة فقط تدخل هذه المقررات في عداد الأحكام الشرعية» هي من الأقوال الحاصلة من الأفكار المغلوطة ليس غير.

أولاً: ما معنى القول بـ «أن هذه المقررات تدخل في عداد الأحكام الشرعية»؟ هل المراد أنها تصير من جملة الشريعة؟. إن كان المقصد هذا المعنى فهو غلط فاحش؛ ولا نظن نحن أن يكون المقصود منه هذا المعنى أصلاً. وإن كان الغرض منه «أن هذه المقررات تضاف إلى الشرع» إي «أنها تصبح معتبرة شرعاً ويلزم العمل بها» فهو صحيح. ولكنه بهذا الاعتبار أيضاً لم يكن اقترانها بتصديق الخليفة شرطاً على كل حال. والحكم كذلك في أمر تصديق سلطان لم يكن حائزاً صفة الخلافة، كما هو جار في أفغانستان، فإن المقررات التي تقترن بتصديق أميرها تصبح معتبرة، مطاعة شرعاً. ويكفي أن لا تكون هذه المقررات مخالفة للنصوص الصريحة الشرعية.

ويذكر في الكتب الفقهية في هذا المقام «الأمر السلطاني» ويندر ذكر الخليفة إو الإمام. وكذلك قد قيل في قانوننا المدني، المترجم عيناً من المؤلفات الفقهية، المسمى بـ (مجلة الأحكام العدلية) في المادة (١٨٠١): «إذا صدر الأمر السلطاني برأي أحد المجتهدين، فالحكام لا يسوغ لهم أن يحكموا برأي مجتهد آخر يخالف رأي ذلك المجتهد». فيظهر من هنا أيضاً أن المسألة ليست مسألة خلافة. وهي هي في أيام حكم السلطنة. وبعد تصحيحنا هذه النقطة على هذا الوجه لننظر فيما هو السر والحكمة فيها:

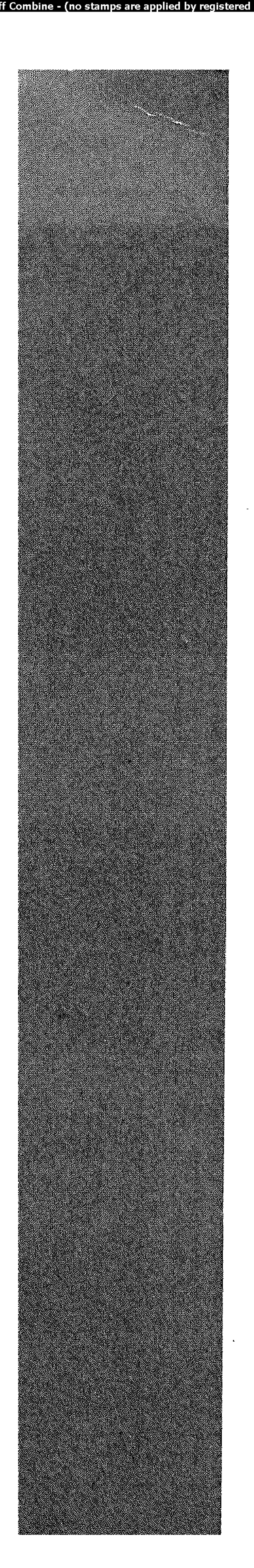
أولاً: نقول إن هذا الحكم يجري في زمان تُدار فيه أمور البلاد بشكل الحكومة المطلقة أو الدستورية وتختص بها وتنحصر فيها ولا يدل هذا على «أن البلاد لا بد أن يوجد خليفة فيها أو سلطان عليها». وسبب هذه المسألة وحكمها أيضاً هي قضية الضبط وحفظ النظام العام. ولتأمين الضبط والربط والنظام العام وجبت الطاعة لأولي الأمر بنصّ القرآن في الأمور الجائزة، أي في الأحوال التي لا تستلزم معصية الخالق. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ الآية. و «أولى الأمر» هم أولياء الأمور وأصحاب الأمر، ويشمل الخليفة والسلطان والولاة عموماً والقادة. وهذه الطاعة مقيدة بالأوامر التي لا تستلزم ارتكاب المعصية حسب ما جاء في الحديث الشريف: «لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق». وان مقررات المجلس الكبير الملّي، لكونها أوامر أولي الأمر وأولياء الأمور يجب إطاعتها واتباعها ما دامت غير مخالفة للنصوص القاطعة، ولا حاجة للتصديق عليها. والارتياب في هذا يكون جهلاً بالحقائق الشرعية وغفلةً عنها بالمرة.

وبناءً على هذه الحقيقة الشرعية فالجملة الواردة بالرسالة المذكورة، وهي «من الواجب اقتران المواد التعاملية التي تقرّرها المجالس الإسلامية بتصديق الخليفة واستصوابه لكي تصير مطاعة»، إذا تركناها على إطلاقها لا تصحّ البتة. وكيف تصحّ ويلزم عنها، على هذا الحكم، أن تكون جميع المقررات والأنظمة التي وضعتها الحكومات الإسلامية التي وجدت على سطح الأرض قبلاً والموجودة في أيامنا غير مطاعة وغير شرعية وأن يكون المسلمون في هاتيك البلاد قد ارتكبوا المعصية دائماً لعدم أدائهم هذا الواجب. ولم يدع هذا أحد من العلماء أصلاً.

وبالله التوفيق

٢٠٠٠/٩٦/١٢١٧





الدولة والخلافة في الخطاب العربي

ابان الثورة الكمالية في تركيا

□ في كل مرّة يُنتج فيه خطاب معرفة يمسّ ما يعتقد أنه «مقدّس»، تتدخل مؤسسات السلطة، حكومية كانت أم أهلية، لتقويضه قبل أن تتقوّض هي نفسها. فأزمة شرعية السلطة - كحكم قائم أو مشروع «خروج» يقوم - هي وراء افتعال «ضحايا ثقافية» في عصرنا الحديث.

□ فقد حاول رشيد رضا أن يحلّ الأزمة عن طريق فقه الخلافة، فاصطدم بمأزق حاول علي عبد الرازق أن يحلّه ارتكازاً على التاريخ، كلّ التاريخ، لا ارتكازاً على تاريخ المؤسسة الفقهية وحدها، فقُدِّم «ضحيةً» لطموحات الملك ومكائد بعض الفقهاء.. كما حاول عبد الرحمن شهبندر أن يلتفّ على المأزق نفسه باسطورة الزعيم والنخبة والحزب، فأغتيل تاركاً الأسطورة تتفاعل في تاريخ عربي مأساوي وسلسلة من الإحباطات.

□ هذا الكتاب هو بمثابة استعادة لنصوص دارت حول حدث تركي محوري هو الثورة الكمالية في تركيا ووثيقتها الأساسية، وثيقة المجلس الوطني التركي للتفريق بين الخلافة والسلطنة، تمهيداً لإلغاء الخلافة. وهذه الاستعادة لا تهدف إلى إحياء ماضي النّص، بقدر ما تبغي المساعدة في إعادة بنائه في التاريخ.

□ وقد حرص الناشر على نشر نصّ تلك الوثيقة الخطيرة كاملاً، كونها هي المحور بالنسبة للنصوص الأخرى المستعادة. وهي غير منشورة منذ ١٩٢٤، إذ اختفت منذ ذلك الحين، والباحثون يسمعون بها ولا يطالونها. لذا، فإن نشرها كاملة يكتسب، ولا شك، أهمية علمية وبحثية وتاريخية. . . .

وجيه كوثراني

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت